STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Zeitſchrift
für
ſpekulative Theologie

in Gemeinſchaft

mit

einem Verein von Gelehrten

herausgegeben

von

Lic. Bruno Bauer,
Privat=Docenten an der Univerſität zu Berlin.

Zweiter Band.

Berlin,
bei Ferdinand Dümmler
1837.

Digitized by Google

Zeitſchrift

für

ſpekulative Theologie

in Gemeinſchaft

mit

einem Verein von Gelehrten

herausgegeben

von

Lic. Bruno Bauer,

Privat-Docenten an der Univerſität zu Berlin.

Zweiten Bandes erſtes Heft

Berlin,

bei Ferdinand Dümmler.

1837.

Digitized by Google

Mitarbeiter.

Baur in Tübingen.
F. Benary.
Conradi in Dexheim.
Daub in Heidelberg.
Dittenberger in Heidelberg.
Erdmann in Halle.
Ewald in Göttingen.
Gabler.
Gans.
Göſchel.
Haſſe in Greifswald.
v. Henning.
Hinrichs in Halle.
Hotho.
Lehnerdt in Königsberg in Pr
Marheinecke.
Matthies in Greifswald.
Michelet.
Roſenkranz in Königsberg in Preußen.
Stuhr.
Vatke.

STANFORD UNIVERSITY
LIBRARIES
AUG 14 1984

Digitized by Google

Inhalt des zweiten Bandes.

Erſtes Heft.

Abhandlungen.

Seite.

I. Roſenkranz, eine Parallele zur Religionsphiloſophie .... 1.

II. Stuhr, allgemeiner Ueberblick über die Geſchichte der Behandlung und Deutung der Mythen im Alterthume. (Schluß) .... 32.

III. Daub, die Form der chriſtlichen Dogmen- und Kirchen-Hiſtorie. (Schluß) .... 88.

IV. Marheineke, überſichtliche Einleitung in die praktiſche Theologie .... 162.

V. Göſchel, der Pantheismus und die Geneſis .... 184.

VI. Erdmann, über den Begriff des Sündenfalls und des Böſen .... 192.

Recenſionen.

Die neueren Commentare zu den Pſalmen, angezeigt von B. Bauer .... 217.

Zweites Heft.

Abhandlungen.

I. Roſenkranz, die Verklärung der Natur .... 257.

II Bauer, die Prinzipien der moſaiſchen Rechts- und Religions-Verfaſſung .... 297.

III. Baur, über den Begriff der chriſtlichen Religions-Philoſophie, ihren Urſprung und ihre erſten Formen .... 354.

Digitized by Google

Seite.

Receuſionen.

I. Die Glaubwürdigkeit der evangeliſchen Geſchichte zugleich eine Kritik des Lebens Jeſu von Strauß. Dargeſtellt von Dr. A. Tholuck. Angezeigt von B. Bauer .... 405.
II. Propädeutik der Neuteſtamentlichen Theologie von C. Steph. Matthies. Angezeigt von B. Bauer .... 425.
III. Die Authentie des Pentateuch, erwieſen von Dr. E. W. Hengſtenberg. 1. Bd. Angezeigt von B. Bauer .... 439.

Miscellen.

I. Schmidt, die Wiedergeburt des Denkens .... 469.
II. Göſchel, die ſiebenfältige Oſterfrage .... 475.
III. Bauer, der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit im zweiten Theil des Jeſaias .... 478.
IV. Nekrolog von Daub .... 488.

Digitized by Google

Abhandlungen.

Digitized by Google

Digitized by Google

Abhandlungen.

Digitized by Google

Digitized by Google

I.

Eine Parallele zur Religionsphiloſophie.

Von

Karl Roſenkranz.

Käme es darauf an, die verſchiedenen Geſtalten der Religion auf einen möglichſt einfachen Ausdruck zurückzubringen, ſo könnten folgende Urtheile in Vorſchlag gebracht werden:

1) der Menſch iſt Gott.
2) Gott iſt Gott.
3) Gott iſt Menſch.

Das erſte Urtheil iſt das aller ethniſchen, das zweite das aller monotheiſtiſchen Religionen, das dritte das Urtheil der chriſtlichen Religion, woran ſie, auch noch in ihren Sekten, kenntlich iſt. Eine kurze Nachweiſung möge dieſe Behauptung erläutern.

Erſtes Urtheil:

Der Menſch iſt Gott.

Die Religion an und für ſich iſt die Verſöhnung Gottes mit dem Menſchen, ein Begriff, den wir hier vorausſetzen müſſen. Die ſogenannten heidniſchen Religionen ſind Religionen nur dadurch, daß auch in ihnen die göttliche Natur mit der menſchlichen ſich vereinigt. Aber dieſe

Digitized by Google

Religionen haben den Mangel, die Einheit nicht als eine ſich vermittelnde, ſondern als eine unmittelbare zu ſetzen und wenigſtens da, wo ein vermittelnder Prozeß ſtatt gefunden hat, denſelben im Reſultat wieder zu vergeſſen. Das ſynthetiſche Urtheil iſt daher ein aſſertoriſches.

Der Zauberer der Naturreligion iſt ſelbſt die Macht, welche die elementariſchen Gewalten ſich unterwirft, das Vergangene und Zukünftige durchſchaut, über Leben und Tod gebietet. Gegen den Schamanen, wenn er die Trommel wirbelt, den mit Schellen und Eiſenſtückchen beſetzten Rock ſchüttelt, mit flatterndem Haar brüllend im Kreiſe tanzt, treten die ärmlichen und unförmlichen Götter des Oſtjaken, Buräten u. ſ. f. tief in den Schatten. Der Zauberer wird ſich außer ſeinem magiſchen Zuſtande von der allgemeinen durch ihn ſollicitirten göttlichen Macht unterſcheiden; auch die Anderen werden ihn davon unterſcheiden. Aber dieſe Differenz iſt flüchtig, weil die gegenſtändliche Form, in welcher das Göttliche dem Bewußtſein zur Anſchauung kommt, noch zu ſchwach und unbeſtimmt iſt. Der Taumel des magiſchen Cultus läßt nur den unmittelbar gegenwärtigen Menſchen als entſchiedene Realität erſcheinen.

Der chineſiſche Kaiſer iſt bekanntlich ebenfalls Zauberer, nur daß an ihm das Wilde und Wüſte der gewöhnlichen Zauberei verſchwunden iſt. Das Denken und der durch es beſtimmte Wille, die Geſinnung äußern hier die magiſche Gewalt über das Natürliche und Geiſtige. Der Kaiſer wird allerdings nur Sohn des Himmels genannt; auch muß er ſeine Eltern, insbeſondere die Mutter, auf das reſpektvollſte ehren. Das hindert aber nicht, ihn als die Energie der Dynamis des Tien anzuſehen. Tien iſt ein eben ſolches Abſtraktum wie der „große Geiſt“ der Nordamerikaniſchen Indianer und anderer in der Naturreligion lebender Völker. Die Chineſen ſind das erſte Culturvolk der Geſchichte, das ſeiner Cultur ſeine Ge-

Digitized by Google

ſchichte ſogar zum Opfer gebracht hat, aber ihre Religion iſt nur eine mit dem ausgeſuchteſten Pedantismus cultivirte Naturreligion.

Im Indiſchen iſt der Brâmane oder, wer ſich durch Büßung und Abſtraktion zu gleicher Dignität erhebt, unmittelbar mit Gott Eines. Der Brâmane wird nicht mit Gott verſöhnt, er iſt es durch ſeine Exiſtenz als ſolche. Und wer ſich zu Gott machen, mit der allgemeinen Subſtanz in unterſchiedloſe Gleichheit verſetzen will, kann an dieſem Beginnen durch keinen von den Göttern gehindert werden. Wie man ſich vornimmt, leſen oder die Flöte blaſen zu lernen, ſo kann man im Brâmismus den Vorſatz der Gottwerdung faſſen d. h. der Menſch bedarf in Wahrheit des Gottes nicht; er iſt ſelbſt der Deification mächtig; es kommt nur darauf an, daß er den höchſten Grad der Thatloſigkeit und Gedankenloſigkeit erreiche d. h. ſein Bewußtſein vernichte. — Weil bei den Brâmanen das Gottſein ein unmittelbares angeborenes Prädicat iſt, ſo erklärt ſich daraus, weshalb die Erſcheinung des Menſchen ſeinem Weſen widerſprechen und ihm dennoch die Dignität deſſelben nicht rauben kann. In den indiſchen Dramen iſt gewöhnlich ein hungriger Brâmane der Luſtigmacher der Fürſten und Reichen, der clown der Stücke. Es iſt daſſelbe Verhältniß, nur in coloſſalem Maaße, was auch in der römiſch-katholiſchen Kirche darin geſetzt iſt, daß das Prieſterthum als ein character indelebilis behandelt wird, ſo daß das reale Betragen des Subjekts dem Begriff ſeiner Würde nicht congruent zu ſein braucht und ihm doch die nämliche Ehrfurcht gezollt werden muß.

Im Buddhiſtiſchen iſt der Lama unmittelbar der Gott. Hier könnte geſtritten werden, wo der Nachdruck liege, auf dem Subjekt oder dem Prädikat des Urtheils. Allein ſowohl mythologiſch als von Seiten des Cultus zeigt ſich der Sinn der Religion auf das Menſchliche ge-

richtet. Die Eine göttliche Subſtanz, welche ſich in der Incarnation des Buddha manifeſtirte und noch perennirend in den Hauptlamen (die Vielheit iſt die conſequente Inconſequenz des Bedürfniſſes der Localiſirung) erſcheint, wird in lebendigen Subjekten gegenwärtig gewußt. Dieſe Lamen ſind keine Kaſte. Es ſind, der Erſcheinung nach, kindliche, gebetliſpelnde, in ſeidenen Röcken, auf weichen Polſtern vegetirende, von Weihrauch umduftete, von vergötternden Geſängen und Anreden in einen majeſtätiſchen Wahn eingelullte Menſchen. Aus dem Gang und dem Bart eines Brämanen ſpricht das Bewußtſein ſeiner Herrſcherwürde; die ſanften Züge eines Lamen, der träumeriſch freundliche Blick, die nachläſſige Haltung des Sitzenden haben dagegen eine rührende Naivetät. Wie unzweifelhaft daher auch dieſe Form der Religion ſo gut wie die Indiſchen Awâtara's als eine Weiſſagung auf den wahren Meſſias gelten muß, ſo iſt ſie doch noch weit von dem entfernt, was wir Menſchwerdung Gottes, Gottmenſchheit nennen. Im Lama, dieſem weiblich weichen Gotte, der ſeine zarten Hände nur zum Segnen gebraucht und ſehr darauf bedacht iſt, den guten Tibetanern jährlich die gehörige Abwechſelung von bunten Proceſſionen und hanswurſtartigen Schauſpielen zu verſchaffen, iſt allerdings das Störriſche der Begierde ſo gut wie verſchwunden. Der chineſiſche Kaiſer hat doch noch über ſich zu wachen, wenn er nicht durch die Bosheit ſeines Willens Ungewitter, Mißwachs, Elternmord und dergleichen entſetzliche Calamitäten veranlaſſen will. Der Lama iſt ohne ſolchen moraliſchen Kampf ein apathiſches Subjekt. Aber dieſer Quietismus hat daher auch die Kehrſeite an ſich, daß die nicht überwundene nur gemiedene Natürlichkeit bei den Buddhiſtiſchen Völkern ſich anderweitig Raum ſchafft. Die tollſte, frazzenhafteſte Mythologie, der ſinnverrückendſte Zauber, der grellſte Ungeſtüm der Begierde vertragen ſich mit der in ihrer Erſcheinung allerdings liebenswürdigen Grundanſchauung, weil die-

Digitized by Google

ſelbe erſt in abſtrakter Iſolirung daſteht. Die weite Verbreitung des Buddhismus — er zählt an 300 Millionen Bekenner — iſt daher, wie im Islam, nicht ſowohl ein Beweis ſeiner Tiefe als ſeiner Seichtigkeit.

In den dualiſtiſchen Religionen ſcheint das Urtheil unwahr zu werden, weil in ihnen durch den Gegenſatz der qualitativ differenten Subſtanzen das religiöſe Selbſtbewußtſein ein ungleich prägnanteres wird, als in den pantheiſtiſchen Religionen. Allein doch verſchwindet es nicht, ſondern modificirt ſich nur. Denn in allen dualiſtiſchen Syſtemen erhält der Menſch die Stellung, Mitkämpfer der einen Subſtanz gegen die andere zu ſein. Die Wahl ſteht ihm frei, ein hoher Begriff, aber die göttlichen Mächte, ſeien es die des Lichtes oder der Finſterniß, des Sonnenkreiſes oder des Amenthes, des Walhalla oder Niflheims, bedürfen des Menſchen zu ihrer Vollendung. Dies heißt aber eben ſo viel, als: er ſteht ihnen gleich und die Verſöhnung der Welt durch den Sieg der einen Subſtanz über die andere iſt nicht das Werk der Gottheit, ſondern eben ſo ſehr des Menſchen. Weil nun an die Stelle des abſtrakten Quietismus die Reflexion auf die Wechſelwirkung der poſitiven und negativen Subſtanz eintritt, ſo folgt daraus 1) ein Zug zum Heroiſchen. Keine Naturreligion, kein Pantheismus hat den Begriff des Heldenthums. Gute Jäger, wackere Krieger, brave Häuptlinge und Anführer giebt es wohl; mehr nicht. Wo ſoll in China vor lauter polizeilicher Controlle im ausgefeilteſten Geſchäftsmechanismus ein heroiſches Herz ſchlagen? Im Indiſchen ſind die Helden nicht Menſchen, ſondern Götter, welchen es in irgend einer Form zu erſcheinen beliebt. Rama iſt Wishnu. Die Thaten aber, wodurch das Größte, nämlich die Gottwerdung ſelbſt erreicht wird, ſind Abſtraktionen, Büßungen, mönchiſches Kaſteien, fanatiſche Verrücktheit. Im Buddhiſtiſchen kommt es eben ſo wenig dazu, weil durch die Lamen ſelbſt die beſchauliche

Digitized by Google

Stille zum Ideal erhoben iſt. Im Dualismus hingegen ſind Götter und Menſchen geſchäftig. Ahuraomazdao muß ſo gut kämpfen als Agromainyus; Oſiris eben ſowohl als Typhon; Othin wie Loki. Im ägyptiſchen Horus, der für die Iſis um Oſiris kämpft, tritt dieſe Rührigkeit der Götter noch beſtimmter hervor. Von den Menſchen aber erſcheinen viel heldenhafte. Der Parſiſche Roſtem (wie man alſo nach Herrn von Hammers Berichtigung ſchreiben muß) iſt eine mit ächt menſchlichem Pathos beſeelte und doch in Götterherrlichkeit ſtrahlende Geſtalt, eine compakte, gediegene Perſönlichkeit, gegen welche Wishnu's Incarnationen mit ihren ſcheinbaren Thaten als Spiel gelten müſſen. Die Pharaonen ſind kriegeriſche Fürſten und laſſen ſich gern im Streitwagen, das Schwert zur Seite, mit geſpannten Bogen darſtellen u. ſ. w. 2) Der heroiſche Zug führt zum Tragiſchen, weil die Religion an die Freiheit des Menſchen appellirt und er durch die Entzweiung der beiden Subſtanzen von der Geburt an in eine Colliſion verſetzt wird. Der Tod und der Schmerz des Todes wird daher um ſo bedeutender, je freier der Menſch davon wird. Denn der Tod wird die Grenze des Handelns; auf das Handeln aber kommt Alles an. Im Indiſchen tritt wohl Indifferenz gegen den Tod ein, aber keine wahrhafte Freiheit von demſelben. Die Leiche des Oſiris, des Adon, Baldurs erweckt die innigſte Wehklage, die ſich aber nicht in elegiſche Thränengüſſe allein auflöſ't, ſondern auch der Impuls zur That wird, den Tod, die entfeſſelten Gewalten des hölliſchen Nachtreichs zu bezwingen.

Im Griechiſchen iſt es die Kunſt, welche das Urtheil: der Menſch iſt Gott: durchführt. Die tiefere Grundlage deſſelben iſt aber der Begriff der Individualität, welcher das Weſen der Götter und Menſchen identiſch ſetzt. Die ſchöne Individualität iſt das Glück wie das Unglück der Kunſtreligion. Hegel hat ſowohl in der Phänomenologie als in der Religionsphiloſophie dieſen Begriff weit-

läufig genug auseinandergeſetzt, ſo daß wir darauf verwei-
ſen, um nicht durch Wiederholung läſtig zu werden. Er
hat gezeigt, wie die plaſtiſch ausgearbeitete Körperlichkeit
der Sieger in den olympiſchen Spielen vergöttert werden
mußte, wie die Dichter und Bildhauer die Götter ſchufen
und ſich endlich auch dies Bewußtſein nicht mehr verhehlen
konnten, was der Verfall der Religion war u. ſ. f. Mit
der höheren Beſtimmtheit der individuellen Freiheit wuchs
aber auch das Heroiſche und Tragiſche. Erſt Achilleus
und Hektor ſind Helden, deren Würde der der Götter
nichts nachgiebt; erſt Oreſtes, Oedipus haben ein Geſchick,
deſſen furchtbare Qual die Götter ſelbſt bereiten helfen und
darin auch ihre eigene Beſchränktheit und Einſeitigkeit of-
fenbaren. Herakles iſt die idealſte Geſtaltung der ſchönen
Individualität unter den mythiſchen Heroen, weil bei ihm
Zeugung, Geburt, Leben und Tod ein Kampf iſt, der zu
ſeinem Reſultat die Mitgenoſſenſchaft der Götter hat. Als
Sclav des Euryſtheus beginnt er, als Gatte der Nektar-
kredenzenden Hebe endigt er. In der Auflöſung der helle-
niſchen Religion tritt das Urtheil, auf welches wir hier
reflectiren, in der Umkehrung des Heroiſchen und Tragiſchen
hervor. Der Heros, der ſich handelnd zum Göttlichen
erhebt, hat ſeine Kehrſeite an dem Atheiſten, der durch
die Dialektik des Denkens den Glauben an die Götter
in ſich vernichtet, wie Diagoras der Molier. Die Anek-
dote, welche gewöhnlich als Motiv zum Atheismus des
Diagoras erzählt wird, wie er nämlich durch Diebſtahl
um den Ruhm gebracht worden, Verfaſſer eines Gedichts
zu ſein und der Dieb durch einen Eid ſich gegen die An-
klage ſchützte, worauf Diagoras wegen ſo empörenden Un-
rechts geſchloſſen, daß keine Götter exiſtiren könnten, dieſe
Anekdote mag unwahr ſein (cf. Bayle im Dictionnaire
und Meier in der Erſch-Gruberſchen Encyclopädie);
charakteriſtiſch iſt ſie für jene Zeit auf jeden Fall. Der
Menſch findet eine Beruhigung darin, die Götter in ihren

Digitized by Google

Widerſprüchen zu verfolgen; die heroiſche That wird ihm nicht blos gleichgiltig, ſondern ſogar lächerlich; das Reflectiren wird ſein Handeln. Der Verfolg dieſer Tendenz fällt in die Geſchichte der Philoſophie. — Das Tragiſche hat ſeine Kehrſeite im Komiſchen, dem jedes tieſere Intereſſe fremd bleibt und welches die zufällige Individualität zum Abſoluten macht, alſo einen praktiſchen Atheismus enthält. Der theoretiſche liegt natürlich zu Grunde, braucht aber nicht ſich eingeſtanden zu haben. Für dieſe Auflöſung der Kunſtreligion iſt Ariſtophanes noch lange nicht genug gewürdigt. Hegel hat in der Abhandlung über das Naturrecht und in der Phänomenologie auch hierüber die tiefſte Anſchauung, allein nur ſummariſch, kund gegeben. Rötſcher hat in ſeinem Ariſtophanes dieſe Gedanken weiter verfolgt, ſich aber doch eigentlich nur mit den Wolken und den Vögeln weitläufiger beſchäftigt, ſo daß noch unendlich Viel zurück iſt, die Geſchichte des religiöſen Selbſtbewußtſeins aus dieſen unſterblichen Komödien aufzuklären. Ariſtophanes eigentlich hat dargeſtellt, wie die Religion Glied vor Glied gerädert wurde und die Tiefe, womit er dieſen Vernichtungsprozeß erfaßte, hinterläßt eine vollkommen ſo erhabene Wirkung, als das Tragiſche. Wie die ſchönen Götter vor dem beſtialiſchen Benehmen, dem rohen Gelächter, den plumpen Witzen, dem trotzigen und feiſten Egoismus der Menge, die zu ihrer Seligkeit ſich ſelbſt genügt, zurückweichen, irrt das Auge ſehnſüchtig über die tollgewordene Erde hin, um fragend zu den ewigen Sternen hinaufzugleiten.

Im Römiſchen wurden die Götter gleichſam zu Beamten gemacht, die allerdings gut gehalten wurden, denen man durch Opfer, Spiele, Lectiſternien und Proceſſionen alle mögliche Ehrfurcht widmete, von denen man aber auch ein dankbares Betragen erwartete. Hegel hat gegen die römiſche Religion, welche er die der äußeren Zweckmäßigkeit nennt, immer einen gewiſſen Tic gehabt, ähnlich,

Digitized by Google

wie er ihn gegen Cicero, Newton, Wolf und das Mittelalter beſaß. Je glühender ſeine entzückende Begeiſterung für das Helleniſche war, um ſo enger wurde ihm in dem römiſchen Treiben und er ſtellte die Schattenſeiten deſſelben ſchroff heraus. In der Religionsphiloſophie hat er ſich jedoch ſichtbar bemühet, ſo anerkennend als möglich zu ſein, wenn gleich der überall hervorbrechende Rückblick auf die Heiterkeit und ſchöne Humanität des Helleniſchen die ganze Darſtellung als ſtiller Tadel durchzieht. Jüngſthin haben wir eine vortreffliche Entwicklung der Religion der Römer aus den Quellen von J. A. Hartung (Erlangen, 1836, 2 Bde.) erhalten, welche mit großem Enthuſiasmus für die Römer geſchrieben iſt und durch den Zuſammenhang allerdings Vieles in günſtigerem Licht erſcheinen läßt. Hegel ſpricht den Römern auch gar nicht ab, daß ſie ſich die Religion viel Zeit und Mühe haben koſten laſſen, allein durch das Gerüſt der Cärimonien blickt er immer auf den Grund und da findet er phantaſieloſe, ſchwungloſe Proſa, die ihn abſtößt. Er will durch das Wort „Ernſthaftigkeit,“ womit er den Charakter der römiſchen Religion in ihrer Erſcheinung bezeichnet, das Doppelſinnige ſagen, daß es den Römern bei allem Aufwand von religiöſem Gepränge, das ſie machten, mit der Religion doch nicht ſo Ernſt war, als mit Krieg, Eroberungen, Rechtshändeln. Hartung's Geſchichte der römiſchen Religion, die er im erſten Theil entwirft, ſpricht ihr Bedauern über den Verfall derſelben aus, überſieht aber zu ſehr, wie derſelbe nicht blos durch die Bekanntſchaft mit dem Griechenthum und die damit verknüpfte Aufklärung äußerlich vermittelt, ſondern eben ſo eine innere unausbleibliche Conſequenz war. Solche Wendepunkte zu faſſen, iſt gerade Hegel's unerreichte Meiſterſchaft. Was nun bei den Griechen zum philoſophiſchen Atheismus und zum Spiel der komödiſchen Poeſie ward, das wurde bei den Römern zum Wahnſinn. Die Menſchen bedurften der

Götter nicht. Die Baſileia, welche Ariſtophanes ſich mit dem Peiſthetäros vermählen läßt, war von dem den Weltkreis beherrſchenden Volk unzertrennlich. Ein Kaiſer, der die bizarrſten Launen, die ſinnloſeſten und grauſamſten Einfälle, die ſchamloſeſten Begierden ungehemmt realiſiren kann, muß allerdings auch ſich ſelbſt als Gott wiſſen. Er läßt ſich nicht blos divus nennen, ſondern er weiß ſich auch als die unumſchränkte Macht, für die es kein Geſetz giebt. Er hat nicht, wie der chineſiſche Kaiſer, ſeinem Willen eine beſtimmte Richtung zu geben; er lebt nicht, wie ein Lama, in einem mönchiſchen Quietismus; er iſt kein Held, wie Roſtem; er iſt kein Künſtler, der, wie ein Phidias, Skopas, Götterideale ſchafft und dadurch ſich endlich als die Macht der Religion erfährt; durch den Titel, den Namen, weiß er ſich als die unbedingte Macht. Dieſe Apotheoſe iſt die Carricatur der helleniſchen Apotheoſe, die immer als Reſultat erſcheint.

Ueber dieſe Spitze kann die ethniſche Richtung der Religion nicht hinaus, denn die Vermenſchlichung des Göttlichen iſt hier nicht blos an ſich, ſondern auch im Bewußtſein vollbracht. Der Menſch iſt Gott geworden, weiß es, und hört auch von Anderen dies Urtheil ausſprechen. Bei einem Lama iſt die Illuſion, daß er als Gott geboren wird; bei dem Cäſer als dem divus augustus, fällt dieſelbe hinweg. Der Lama lebt daher in einem Wahn, der für ihn keiner iſt; der römiſche Cäſar lebt in einem Wahnſinn, den er ſelbſt bezweifeln kann und der ſich ihm doch wieder aufdringt. Die Religion des Volks aber zerfiel in Tollheiten, weil das Prinzip der Willkühr auch ſie durchdrang. Hartung führt S. 263. im erſten Theil aus Seneca an: „Ich bin neulich ins Capitol gekommen, und ſchäme mich über den öffentlich zur Schau geſtellten Unſinn und die Verrichtungen, welche ſich die Schwärmerei auferlegt. Da iſt einer, welcher dem Jupiter die Gottheiten zu Füßen ſtellt, ein anderer, welcher der

Digitized by Google

Juno die Stunden anſagt: einer ſtellt ſich als Lictor an, ein zweiter bewegt die Hände als wie Salbender: Weiber bemühen ſich, der Juno und der Minerva die Haare zu≈recht zu legen, und ahmen, in weiter Entfernung vom Tempel, zumal vor den Bildniſſen, ſtehend, die Gebehrden des Friſeurs nach; wieder andere halten ihnen den Spie≈gel vor. Hier ladet einer die Gottheiten zu ſeinem Ge≈richtstage, und dort hält ihnen ein anderer die Akten hin, und trägt ihnen ſeinen ganzen Rechtshandel vor. Einen alten abgelebten Pantomimiſten ſah man täglich im Capi≈tol ſein Weſen treiben, als ob die Götter an ſeiner Kunſt Vergnügen fänden, die bereits den Menſchen zuwider ge≈worden war." Solche entweder auf dem Sprung zur Verrücktheit ſtehende oder ſchon wirklich verrückte Hülfs≈loſigkeit hat als Zuſtand viel Rührendes, weil die Reli≈gion unverkennbar iſt, welche darin zur Frazze wird. Aber mit der Rührung iſt zugleich der Schauder über den Ab≈grund verbunden, dem die Willkühr des Menſchen verfällt, wenn die Religion ihre objektive Haltung verliert und die Ausſchweifungen der Subjektivität beginnen.

Zweites Urtheil:

Gott iſt Gott.

Der Ethnicismus confundirt in der mannigfach≈ſten Weiſe und in zahlloſen Abſtufungen das Menſchliche und Göttliche, ſo daß er zuletzt zu einem Gottſein gelangt, das eine bloße Einbildung iſt, von der es nicht wundern kann, wenn ſie auch ein Pferd wie einen Gott zu bedienen befiehlt. Der Monotheismus hält das Menſchliche und Göttliche ſcharf auseinander. Das Urtheil, in welchem er ſich bewegt, hat daher zu ſeinem Prädicat das Sub≈jekt ſelbſt. Gott iſt Gott, iſt ein poſitives analytiſches Urtheil, dem ein anderes poſitives gegenüberſteht: Der Menſch iſt Menſch. Das eine Urtheil ſoll aber in der

Religion auf das andere bezogen werden. Dazu kommt es auch. Gott macht Verträge mit dem Menſchen. Unter gewiſſen Bedingungen — Gehorſam gegen das Geſetz — verſpricht er auch beſtimmte Leiſtungen — Wohlergehen. Allein zur Einheit des Göttlichen und Menſchlichen kommt es nirgends. Hierin liegt die Tiefe des Monotheismus gegen den Ethnicismus, der die Einheit zu leicht und oberflächlich nimmt. Aus der Entgegenſetzung jener beiden poſitiv identiſchen Urtheile ergiebt ſich ihre Negation: Gott ſoll Menſch werden. Allein der Monotheismus verharrt, bis auf dieſe Stunde, trotz der faktiſchen Widerlegung, bei dem Sollen; das Daſein des Werdens, das Reſultat ſeines Prozeſſes, ſchließt er vom Daſein aus.

Der Monotheismus exiſtirt entweder als Volks- und Völkerreligion oder als Religion einzelner durch Reflexion dazu geführter Menſchen.

In jener Geſtalt iſt er Judenthum und Islam, in dieſer der ſogenannte Deismus.

Das Judenthum iſt die reinſte, ſchönſte und vollſtändigſte Entwicklung des Monotheismus. Und es iſt dies dadurch, daß es, indem es Gott und Menſch auf das Entſchiedenſte auseinanderhält, zugleich von der Forderung, daß der Menſch nur dem Herrn leben ſolle, nicht einen Augenblick weicht. Daraus entſpringt der tiefe Strom majeſtätiſcher Heiligkeit, der alle Geſtalten dieſer Religion durchrauſcht und der, nach Delitzſch Geſchichte der jüdiſchen Poeſie ſeit dem Abſchluß der Schriften des alten Bundes, auch durch die ganze (bisher gewiſſermaßen kryptiſche) Dichtkunſt des in allen Zonen zerſtreuten Volkes von den ewigen Felſenbrunnen und Kryſtallquellen der Bibel mit immer neuem Wellenſchlag hinfließt. Nun betrachte man die Schriften des alten Bundes, ſo wird man im Pentateuch Gott als den Geſetzgeber in unnahbarer Souverainetät finden. Wie er als Schöpfer durch

Digitized by Google

ſein bloßes Wort die Welt ſetzt, alſo die Idealität ſeines abſoluten Denkens ohne alle weitere Vermittelung zur Realität des Seins umſchlägt, ſo gebietet er auch unbedingt ohne alle Motivirung. Was Er befiehlt, iſt heilig, weil Er es befiehlt. Und der Menſch hat den Befehl zu gehorſamen, weil er Menſch und nicht Gott iſt. Der Inhalt des Geſetzes geht ihn nichts an; für ihn iſt die ſtumme That der reſignirten Erfüllung. Moſes iſt nicht der Geſetzgeber, nur der das Geſetz Promulgirende. Zwar iſt er der vertraulichſten Nähe des Herrn gewürdigt. Er ſpricht mit ihm von Angeſicht zu Angeſicht, ſo daß er eine Decke über ſein Haupt werfen muß, damit das Volk nicht vor dem bloßen Abglanz der Klarheit des Herrn noch dahinſterbe, allein er erdenkt nichts ſelbſt, wie Solon, Lykurgus u. ſ. f. In den Geſchichtsbüchern entwickelt ſich nun, wie das Volk zum Geſetz und dadurch zu Gott ſelber ſich verhält. Unaufhörlich klingt der eherne Ruf durch das Wechſelgeſpräch der Richter, Propheten und Könige mit Gott, daß Er allein der Herr iſt und daß nur, was Er thut (oder zu thun befiehlt), wohlgethan iſt. Im Hiob regt ſich das Menſchliche in ſeiner Iſolirung von dem Göttlichen. Der Menſch iſt empört, daß Gott ihn, ohne ihn zu fragen, in den Jammer der Exiſtenz hineingeſchaffen hat. Wie grauſam iſt dies Leben und wie ſinnverwirrend, gemüthzerfleiſchend der Zweifel! Allein das Reſultat iſt, daß Gott dem Hiob ſagt, er ſei eben nur Menſch und könne daher von ihm, nämlich Gott, nichts Gründliches wiſſen. Er aber ſei Gott, der ſolche Wunder ſchaffe, wie das Pferd, den Behemoth, den Leviathan! Ein Blick auf dieſe Thatſachen könne ihn von ſeiner altklugen Thorheit überzeugen, Gott in Anklageſtand zu verſetzen. Und Hiob erkennt ſeinen Skepticismus als menſchliches Unrecht gegen den an, der aus dem Wetter zu ihm redet und dem er auf die Frage, wo er denn geweſen, als er die Veſten der Erde gründete, allerdings keine Antwort geben kann.

Digitized by Google

In den Pſalmen iſt die innigſte Beziehung beider Subjekte auf einander vorhanden; aber wenn im Pentateuch Jehova als der Grund des Geſetzes einſeitig hervortritt, wenn in der Geſchichte bald Jehova bald der Menſch für ſich erſcheint, wenn im Hiob der creatürliche Menſch mit ſeinem fragmentariſchen Daſein und der weltſchöpferiſche Gott mit ſeiner abgrundloſen Macht ſich gegeneinander meſſen, ſo iſt es in den Pſalmen der Menſch, der, weil er bei dem Urtheil, der Menſch iſt Menſch, nicht beharren kann, inſofern er darin immer das Endliche, Gedrückte, Verzweifelnde ſeines Zuſtandes empfindet, ſich auf das entgegengeſetzte Urtheil wirft: Gott iſt Gott. Dies beruhigt ihn. Wie Antäus ſeine Kraft von der Erde gewann, ſo der Hebräer durch den Aufſchwung von ſich als dem Endlichen zu Gott als dem Unendlichen. Die Reflexion auf ſich geht über in die Abſtraktion von ſich, welche poſitiv die Reflexion auf Gott iſt. Der Menſch iſt zerſchlagen; ſein Gebein verdorret; ſeine Feinde bedrängen ihn; er dürſtet nach dem Herrn, wie ein Hirſch nach Waſſer ſchreiet. Aber der Herr iſt auch ſein Schild, ſeine Burg, ſeine Zuflucht für und für u. ſ. w. In den Propheten fängt die abſtrakte Haltung der beiden Urtheile an ſich aufzulöſen. Allein erſt Johannes, der letzte Prophet, hatte die Gewißheit als eine unmittelbar gegenwärtige, daß das eine Subjekt Prädicat des anderen geworden. Die Propheten ſind nicht mehr gleichgiltig gegen den Inhalt des Geſetzes; ſie erklären die Opfer für nichtig, wenn nicht die Geſinnung ſie heiligt. Sie verheißen, daß der Geiſt Gottes über alles Fleiſch ausgegoſſen werden ſoll und erblicken im Meſſias die concrete Vermittlung des Menſchlichen mit dem Göttlichen, wenn ſie ſelbſt freilich ſich erſt als Organe des Herrn wiſſen, denen er Alles auf die Lippen legt, was ſie zu ſeinem Volke ſprechen ſollen und die nichts aus ſich ſelbſt ſchöpfen.

Man wird aus dieſer Skizze ſehen, wie das funda-

Digitized by Google

mentale Urtheil ſucceſſiv in der Geſchichte der Iſraeliten dieſe Poſitionen durchgeht. Erſtens: Gott iſt Gott und der Menſch iſt Menſch; zweitens: weil Gott Gott iſt, iſt der Menſch Menſch und eben deswegen iſt Gott des Menſchen Gott, auf den er die Schwere ſeiner Exiſtenz wirft; drittens: weil Gott alſo des Menſchen Gott, ſo iſt er ſelbſt menſchlich, und der Menſch, weil Gott ſein Gott, göttlich.

So weit kam das Judenthum und iſt in dieſem Progreß für alle Zeiten die typiſche Geſchichte des religiöſen Bewußtſeins, wie es ſich zum Chriſtenthum hinbewegt. Der Islam iſt nur eine Verſeichtigung des Monotheismus. Im Moſaiſchen Dekalog heißt es wohl: Ich bin der Herr dein Gott und du ſollſt keine anderen Götter haben neben mir; aber Moſes dringt ſich nicht dabei mit auf. Hingegen im Koran iſt eben ſo viel von Mohammed, dem großen Geſandten, als von Allah, der ihm dies und jenes geſagt hat, die Rede. Der Islam iſt eine improviſirte Religion, gemacht, nicht geſchaffen und nicht organiſch erwachſen. Der Orient hatte ſich ausgelebt und glühete in dem kriegeriſch-wollüſtigen Feuer des Islam noch einmal aus ſeiner Aſche auf. Die Phantasmagorie arabiſcher Cultur durchzitterte den Nachthimmel des Mittelalters und in Perſien hatte der Islam viele nationale Elemente aufzuzehren, bevor er es auch hier zu ſeiner orthodoxen Oede brachte. Das allgemeine Verhältniß, das dem Islam zum Grunde liegt, iſt das nämliche mit dem des Judenthums, nur daß die Beſchränkung auf eine beſondere Nationalität hinwegfällt und die Berechnung einen weiten Völkerkreis in ſich ſchließt. Nur nicht die Menſchheit, denn für die Polarvölker werden eine Menge Vorſchriften des Koran ſinnlos und eine Menge Vorſtellungen reizlos. Das Judenthum iſt eine Religion demüthiger Reſignation, welche noch jetzt mit ihrer Phantaſie in dem gelobten und geliebten Kanaan weilt und kein anderes

Land der Erde beſitzen mag; der Jslam iſt eine Religion des dummſtolzeſten Fanatismus, welcher überall mit erobernder Anmaßung auftritt. Der Jude iſt hartnäckig und von zäheſter Geduld; der Mohammedaner iſt trotzig und erſchöpft ſich leicht in ſeinem Wuthſchaum. Dies liegt aber darin, daß der Jslam die beiden poſitiven Urtheile des Monotheismus zur Carricatur macht. Die Abſolutheit Gottes nämlich wird zur Willkühr und die Relativität des Menſchen zur bedeutungsloſen Nichtigkeit. Jn den Schriften alten Teſtamentes erſcheint Gott unzweifelhaft nicht ſelten willkührlich, allein dann iſt er es mehr faktiſch, als dem Prinzip nach, weshalb mehr oder weniger über Alles ein heiliger Anhauch verbreitet iſt. Und eben ſo wird der Menſch nicht ſelten als ganz verworfen und elend geſchildert, aber das Elend ſelbſt beſteht hauptſächlich in dem Schuldbewußtſein, es vergeſſen zu haben, daß Gott allein der Gott iſt, nicht Götzen u. ſ. f. Jm Koran aber benimmt ſich Allah ſtets mit despotiſchem Uebermuth, der den Menſchen die Wucht ſeiner Abſolutheit recht hart kann empfinden laſſen. Man muß ſich eigentlich über den Widerſpruch verwundern, wie er an ein ſo armſeliges Ding, als der — freilich von ihm erſchaffene und ſchon vor Mohammed durch Noah, Abraham, Moſes, Salomo und Jeſus zum Glauben an ihn bearbeitete — Menſch iſt, ſo viel Worte verſchwenden, wie er ſich mit ihm ſo viel Mühe geben kann. Wie der Koran ſelbſt nur als Aggregat entſtand und keine Spur von ſyſtematiſcher Totalität zeigt, ſo ſchwimmen auch in ihm ſelbſt die Gedanken ziemlich zerfahren durcheinander. Nur der energiſche Ton des Befehls, der kriegeriſche Accent der Rede, die ſchroffe Pracht des ausgelaſſenen Egoismus ſind ein ſtätiger Kitt des Ganzen, deſſen einzige Eigenthümlichkeit uns immer wieder anzieht, wie ſehr es uns im Einzelnen oft abſtößt. Zwiſchen einem ſo willkührlichen Gott und einer ſo hohlen Menſchheit, als der Koran ſie nimmt,

kön-

Digitized by Google

können nur der Mechanismus des Fatalismus, die Rohheit des militairiſchen Fanatismus und der Rauſch eines endloſen Beiſchlafs (denn die Huri's des Paradieſes werden nach der Lehre des Koran trotz der Umarmungen der Männer doch Jungfrauen bleiben) die Berührungspunkte zwiſchen Gott und dem Menſchen ausmachen, welche das wirkliche Leben durchdringen. Selbſt den Wein verbot Mohammed ſeinen Anhängern, denn er erregt das Selbſtgefühl des Menſchen zu ſehr, läßt ihn ſich ſelbſt zu ſelig fühlen und thut alſo dem Glauben an Gott, ſeinen Propheten und das künftige Paradies zu leicht Abbruch. Die dem Islam incorporirten Völker ſind nun auch, nachdem ihre individuelle Lebendigkeit allmählig abgeblaßt iſt, wie Leo in ſeiner Geſchichte des Mittelalters (Univerſalgeſch. Bd. II.) ſagt, „verrottet.“

Der philoſophiſche Deismus kann ſich mittelſt der Reflexion aus jeder poſitiven Religion erzeugen, welche die Abſolutheit der göttlichen Perſönlichkeit in ſich ſchließt. Ja ſelbſt der Ethnicismus kann daran ſtreifen, wenn die Philoſophie die Abſtraktion des numen supremum hervorbringt. Cicero und Seneca ſind auch immer Lieblingsſchriftſteller deiſtiſcher Theologen und Philoſophen geweſen, mit denen ſie gern fraterniſiren. Aus dem Monotheismus, wenn er volksthümliche Exiſtenz gewonnen hat, iſt der Uebergang zum Deismus nicht ſo gar leicht, wenn es auch ſo ſcheint. Denn der als poſitive Religion exiſtirende Monotheismus hat das Geſetz zu lebendig im Sinn, als daß die Philoſophie dagegen aufkommen könnte. Die ganze Philoſophie iſt nur eine tolerirte Schlingpflanze, die ſich um die ſteinernen Geſetztafeln als eine ſchmarotzende Verzierung herumrankt. Der Buchſtabe des geoffenbarten Geſetzes iſt hier mit Recht, da er als der unmittelbare Wille Gottes gilt, tauſendmal, oder eigentlich ohne allen Vergleich, wichtiger, als Alles, was Menſchen darüber oder ſonſt erſinnen können. Selbſt Mendelsſohn, dies

Digitized by Google

Ideal aufgeklärter d. h. deiſtiſch gewordener Juden, der Freund Leſſings und Nikolais, wendete ſeine Hauptthätigkeit der Auslegung des Pentateuch und dem Studium der rabbiniſchen Literatur zu, wenn auch begreiflicher Weiſe ſeine ſtyliſtiſche Nettigkeit ihm den größten Leſerkreis und den meiſten literariſchen Ruhm verſchaffte. Aus dem Chriſtenthum iſt bisher die welthiſtoriſch merkwürdigſte Geſtaltung des Deismus hervorgegangen, weil daſſelbe, als Proteſtantismus, dem Denken die größte Freiheit gewährt. Der Verſtand als das abſtrakte und in der Reflexion befangen bleibende Denken kann ſich weder mit der Vorſtellungsweiſe der chriſtlichen Dogmen, noch mit der ſpekulativen Tiefe derſelben, welche das Entgegengeſetzte als Einheit zu denken fordert, vertragen. Das Chriſtenthum iſt ſo glücklich, eine unendliche Mannigfaltigkeit der Darſtellung in ſeinen primitiven Urkunden zu beſitzen, welche das einfache Bewußtſein mit dem wahrhaften Inhalt zu erfüllen vollkommen im Stande ſind und doch zugleich den Impuls zum Denken als Keim in ſich zu ſchließen. Das Grunddogma des Chriſtenthums iſt die Trinität. Die Vorſtellung hat hier an den einzelnen Hypoſtaſen hinreichenden Anhalt und geht von einer zur anderen über, ſtellt ſie auch wohl in ſymboliſchen Gruppen, wie Sculptur und Malerei dies thun, zuſammen. Allein die Perſonen ſollen dem Weſen nach Eines, ſie ſollen consubstantiales ſein! Da fängt die Kritik des Verſtandes an und ihr nächſter Schritt iſt die Negation des Unterſchiedes in der Einen Gottheit, wodurch ſie in das abſtrakte Weſen verwandelt wird, dem die Welt und der Menſch äußerlich gegenüberſtehen. Um von Gott alle Endlichkeit abzuhalten, wird er beſtimmungslos gemacht und es kommt wieder zu dem Urtheil: Gott iſt Gott. Das Sein Gottes wird als nothwendig geſetzt; er wird als das nothwendige Weſen anerkannt; aber das Weſen reducirt ſich auf das trockene Sein. Dies ſoll das Weſen ſein, deſſen eigenthümliche

Digitized by Google

Natur nicht erkannt werden kann. In dem Sein an ſich iſt auch nichts zu erkennen. Daub in ſeinem Buch, die dogmatiſche Theologie jetziger Zeit, ſchließt ſehr gut: „Iſt Gott der dreieinige, ſo kann jedermann ihn erkennen und ſagen: ich weiß, an wen ich glaube; iſt er nur Ein Gott, ſo bleibt die Frage: was für einer?“ Dieſem Urtheil, daß Gott, das höchſte Weſen, Gott iſt, ſteht im Deismus das andere correspondirende wieder gegenüber: der Menſch iſt Menſch. Man kennt die dürftige Religioſität, die daraus entſpringt, nun zur Genüge. Der Menſch hat ſeine Vernunft von Gott einſt bekommen; dieſe Vernunft hat ihre Geſetze des Denkens und giebt ihm die Geſetze, nach welchen er handeln ſoll und, indem er, ſeiner empiriſchen Wirklichkeit nach, niemals iſt, was er ſein ſoll, indem überhaupt die ganze irdiſche Exiſtenz aus Widerſprüchen zuſammengeleimt iſt, ſo poſtulirt er ein Jenſeits zu ſeiner ſubjektiven Befriedigung. Das Jenſeits iſt wieder ein Abſtraktum, worin er ſich und nicht Gott ſucht. Gott wird nur ſubſidiariſch herbeigezogen. Klopſtock in ſeiner vortrefflichen mit ſo großem Unrecht vergeſſenen Gelehrtenrepublik, im neunten Morgen, wo die Aldermänner unterſuchen, ob ein Gerücht gegründet ſei, daß es von Ausländern darauf angelegt würde, eine Kirche für die Freigeiſter in Deutſchland zu bauen, hat auf ſehr tiefſinnige Weiſe angedeutet, wie der Deismus aus dem Chriſtenthum herausweicht und in andere Combinationen hineinſchwankt. Die Freigeiſter laſſen unter andern durch ihre Abgeordneten ſagen: „Wir gehören zu den ſogenannten Semideiſten. Wir können es nun einmal nicht ändern, daß wir ſo heißen; aber wir ſollten es billig nicht, ſondern vielmehr den Namen Freigeiſter vorzugsweiſe führen. Denn wir ſind es allein, welche die wahre reine Lehre der Freigeiſterei haben; und es wird dadurch eine ſchreiende Ungerechtigkeit an uns begangen, daß man uns durch die Benennung: Semideiſten gleichſam zu einer Sekte ma-

chen will. — — Man muß alle Sekten der Freigeiſter dulden, die Türken auch, (von den Heiden verſteht ſich's von ſelbſt) nur die Chriſten nicht. Denn es iſt eine lächerliche Schwachheit, wenn man es auch nur einigermaßen an ſich kommen läßt, die große Lehre von der Duldung bis auf die Chriſten zu erſtrecken." Hinterher beginnt die Aufzählung der Geduldeten mit den Deiſten „plumpe Philoſophen, die leicht etwas für einen Grundſatz halten, was doch nur eine Folgerung iſt, und ſobald ſie eine Schlußkette gewahr werden, ſich gleich zu Gefangenen ergeben. Sie glauben die Unſterblichkeit der Seele erweiſen zu können." Das Regiſter der geduldeten Zweifelſüchtigen, Schwarzſüchtigen, Gerntäuſcher, deiſtiſcher Herrnhuter, Wohlgeſitteten, Spottgläubigen, Atheiſten und Geſpenſtergläubigen ſchließt mit den Socinian-Deiſten, „diejenigen, die den Socinianismus noch mit zum Chriſtenthum rechnen, und dieſen gern mit dem Deismus (man verſtehe uns ja recht, wir reden nicht von der allein reinen Lehre, nämlich dem Semideismus) vereinigen wollen. Die Socinian-Deiſten haben einen ziemlich harten Stand, indem ſie die Sekte der Socinianer noch unter den chriſtlichen anbringen wollen. Denn dieſe Sekte muß ſich völlig darüber hinwegſetzen, daß ſie ihre Meinungen auf keine andere Art erweiſen kann, als wenn ſie die Bibel ganz anders erklärt, wie man ſonſt ein Buch zu erklären pflegt, oder auch ein Geſpräch, einen Brief, einen Contrakt, ſelbſt ein Vermächtniß, ja ſogar ein Bündniß, ſo lange nämlich das Schwert noch nicht wieder gezogen iſt: denn iſt es gezogen, ſo geht es bei den Auslegungen freilich ſo ziemlich ſocinianiſch zu. Aber wie dem auch ſein mag, ſo dulden wir gleichwohl die Socinian-Deiſten. Denn es iſt denn doch völlig ausgemacht, daß ſie keine Chriſten ſind."

Der Sänger des Meſſias konnte und mußte ſo ſchreiben, während Leſſing die Deiſten von der Seite vertheidigen mußte und (mittelſt des Nathan und der Wolfen-

büttler Fragmente, beſonders in den Abſchnitten: von Duldung der Deiſten und: von Verſchreiung der Vernunft auf den Kanzeln) es auch konnte, daß ſie eine Conſequenz der Freiheit des Proteſtantismus ſind, nur das zu glauben, wovon man ſich durch eigenes Denken überzeugt, alſo die objektive Wahrheit mit der ſubjektiven Gewißheit zu verſöhnen.

Die Kirche wie die ſpekulative Philoſophie hat den Deismus zu bekämpfen, denn ſeine nüchternen Abſtraktionen widerſprechen den Dogmen der einen ſo ſehr als den Begriffen der andern, aber es kann dies geſchehen, ohne ihm in ſeiner hiſtoriſchen Berechtigung als Entwicklungsmoment der Intelligenz Unrecht zu thun.

Drittes Urtheil:

Gott iſt Menſch.

Der Ethnicismus iſt in ſeinem Urtheil: der Menſch iſt Gott; poetiſch. Er dichtet dem erſteren alle Prädikate des letzteren an. Allein nur da, wo er dieſe Prädikate ſelbſt an viele und verſchiedene Individuen vertheilt, kann er durch die Beſchränkung eine Einheit des Weſens und der Form gewinnen. Wo hingegen die Totalität des Weſens den Menſchen erfaßt, wird ſeine Individualität gebrochen. Die Subſtanz zerdrängt in ihrer Gährung das ſchwache Gefäß; der Zauberer der Naturreligion geräth außer ſich; im Pantheismus raſen die quietiſtiſchen Orgien des ſich ſelbſt tödtenden Denkens, im Dualismus die rauſchenden der Geſchlechtsvermiſchung und heroiſchen Berſerkerwuth; der römiſche Kaiſer ſucht wenigſtens außer ſich zu kommen. Er iſt nicht ein Pantheon, das die ſchönen Götter in freundlicher Einheit verſammelt; er iſt nur der Abgrund, worin ſie verſchwinden, weshalb auch ſtatt der plaſtiſchen Begrenzung, in welcher Form und Inhalt in einander aufgehen, die Häßlichkeit und die Unnatur an

Digitized by Google

der Tagesordnung ſind. Die Vitae Imperatorum des Suetonius ſtellen in zahlloſen concreten Beiſpielen dar, was Hegel in der Phänomenologie wunderſchön in die Worte zuſammenfaßt: „Sich ſo als den Inbegriff aller wirklichen Mächte wiſſend, iſt dieſer Herr der Welt das ungeheure Selbſtbewußtſein, das ſich als den wirklichen Gott weiß; indem er aber nur das formale Selbſt iſt, das ſie nicht zu bändigen vermag, iſt ſeine Bewegung und Selbſtgenuß die eben ſo ungeheure Ausſchweifung.“ Die komödiſche Gottloſigkeit, wie Ariſtophanes ſie malt, iſt bei aller Erbärmlichkeit nicht ohne Heiterkeit; die Gottverlaſſenheit der Cäſaren, eines Tiberius, Nero, Heliogabalus, iſt grauenhaft. Die Rieſengröße der Verworfenheit vermag uns zwar ſelbſt an ſo diaboliſche Scenen zu feſſeln, wie des Tiberius Leben auf Capri ſie vorführt; wir erkennen hier (während der menſchgewordene Gott auf Golgatha ſtirbt!) wohin der Menſch mit ſeiner Gottwerdung geräth und ertragen in dieſem welthiſtoriſchen Bewußtſein den Anblick ſo namenloſer Gräuel, aber wir ſehnen uns auch von ihrem Blut und ihrer eben ſo grauſamen als ſchmutzigen Wolluſt zu einem Peiſtheteros, einer Lyſiſtrata, einem Strepſiades, wie zu harmloſen Idyllen hin.

Der Monotheismus iſt in ſeinem Urtheil: Gott iſt Gott; proſaiſch. Er nimmt dem Menſchen alle Prädikate, welche ihm das Heidenthum in ſeinem Leichtſinn verſchwenderiſch ertheilt. Er borgt dem Menſchen nur von dem Göttlichen und macht ihn zum bloßen Objekt des Willens des Höchſten. Die Herrlichkeit der Natur iſt für ihn nur ein Schmuck, den er dem Schöpfer wieder umhängen zu können, ſich freuet. Seine Geſchichte hat ihm nur einen Sinn, inſofern der Wille des Herrn in ihr und durch ſie offenbar wird. Weil Gott, werde er Jehova, Allah oder höchſtes Weſen genannt, nicht der Menſch iſt, kann dieſer, da er nicht Gott iſt, ihn auch nicht erkennen. Der Menſch kann nur das Geſetz,

heiße es das Moſaiſche oder der Koran oder das Gewiſſen, mit ſeiner durch den Verſtand beſchränkten Vernunft erkennen und darnach ſtreben, es zu verwirklichen. Das Streben und Handeln iſt das ſeinige, wofür er wohl (da er das Geſetz, was er zu befolgen ſich anſtrengt, ja gar nicht für ſich ſelbſt entworfen, ſondern äußerlich im Buchſtaben oder innerlich in der Vernunft als gegeben, alſo immer als etwas Fremdes vorgefunden hat) einen Lohn zu fordern berechtigt iſt, werde nun derſelbe in den ungeſtörten Genuß des Landes Kanaan oder in eine unerſchöpfliche Geſchlechtsluſt oder in die ſpiritualiſtiſch — eudämoniſtiſche Harmonie des Tugendverdienſtes und der (im Himmel freilich ſehr precären) Glückſeligkeit geſetzt. Wenn im Ethnicismus der Menſch ſich in der Gottheit berauſcht und ſie zuletzt vom Thron ſtößt, um wahnſinnig ſich darzu ſetzen, ſo wird hier die Welt enge und drückend. Zwar bringt die Subtilität des Deismus es zuletzt ſo weit, daß das Urtheil: Gott iſt Gott; von dem andern Urtheil: der Menſch iſt Menſch; abhängig gemacht wird, was im Moſaismus und Jslam gerade umgekehrt iſt (nur daß, wie oben bemerkt worden, in letzterem der Gedanke Allahs von dem an Mohammed unzertrennlich gemacht iſt), allein nichtsdeſtoweniger bleibt auch die Welt in ihm eine „Maſchine,“ welche der gleichſam invalide gewordene Gott nur von Zeit zu Zeit nachſieht, ob ſie nicht zu ſehr einroſtet, was denn Vorſehung genannt wird. Der Hebraismus ſtrahlt den milden Glanz der Demuth; der Jslam die ſinnlich trübe Gluth des Erdgeiſtes; der Deismus bedient ſich der kahlſten Metaphyſik als einer Spritze, jeden Funken Prometheiſchen Geiſtes als pantheiſtiſchen Hochverrath an der unbekannten Majeſtät auszulöſchen. Er vergrößert Gott auf Koſten des Menſchen und den Menſchen auf Koſten Gottes.

Das Chriſtenthum iſt die negative Identität der beiden im Monotheismus getrennten, nur auf einander bezo-

Digitized by Google

genen Urtheile und dadurch die Wiederherſtellung, aber auch Aufhebung des unmittelbaren, aſſertoriſchen Urtheils des Heidenthums. Das Urtheil des Monotheismus iſt kategoriſch, denn das Prädikat, da es ſelbſt das Subjekt, iſt mit demſelben unmittelbar identiſch. Das Individuum iſt unmittelbar die Gattung. Es iſt nicht aſſertoriſch, weil es immer in ſeinen beiden Formen auf das entgegengeſetzte Urtheil reflektirt. Das aſſertoriſche Urtheil des Heidenthums wird daher, wie ſich zeigte, zum problematiſchen. Der Menſch kann ſich vergöttern und kann vergöttert werden, kann ſelbſt ſeine Natur neben die der Götter ſtellen und doch an ſeiner Gottheit zweifeln und verzweifeln! Die Philoſophie zerſtört das Heidenthum, weil ſie nicht bei dem aſſertoriſchen Urtheil als der Meinung verharren kann. China's und Indiens Sekten, Griechenlands Philoſophenſchulen beweiſen dies. Das kategoriſche Urtheil des Monotheismus wird zum hypothetiſchen. Wenn Gott iſt, ſo iſt — durch ihn — der Menſch; oder in der entgegengeſetzten deiſtiſchen Wendung: wenn der Menſch iſt, ſo iſt — weil er ſeiner für ſeine Glückſeligkeit bedarf — Gott. Dieſer hypothetiſche Charakter ſetzt ſich in den übrigen Urtheilen fort: wenn ich das Geſetz erfülle, ſo bin ich des Lohnes würdig; wenn ich es nicht erfülle, bin ich der Strafe werth u. ſ. f. Das Urtheil des Chriſtenthums: Gott iſt Menſch, iſt ein apodiktiſches, denn es iſt an ſich ein Schluß. Es enthält die Disjunktion des Menſchlichen und Göttlichen in concreter Einheit zuſammengefaßt. Die beiden vorigen Urtheile lauten vereinigt in der einen Form der Disjunktion: Der Menſch iſt entweder Gott oder Menſch; tertium non datur. Alſo Gott iſt entweder Gott und dann iſt er nicht Menſch oder der Menſch iſt Gott und dann iſt Gott nicht Gott (ſondern Götze). In der anderen Form der Disjunktion lautet das Urtheil: Gott iſt weder nur Menſch noch nur Gott, ſondern ebenſowohl Gott als Menſch d. h. er iſt der Gottmenſch. Das

Chriſtenthum iſt daher in ſeinem apodiktiſchen, durch vollſtändige Disjunktion vermittelten Urtheil poetiſch, denn es erkennt in der Erſcheinung das Weſen an und ſetzt dieſelbe nicht zu etwas Zufälligen herab; und zugleich iſt es proſaiſch, denn es behält das Bewußtſein über den Unterſchied des Weſens von der Erſcheinung, des Grundes von der Folge, des Creators vom Creatürlichen oder wie man ſonſt ſich auszudrücken beliebt. Ein Gott, ſo und ſo beſchaffen, muß Menſch werden, iſt alſo das Urtheil, welches durch Chriſtus vermittelt worden iſt. Die Liebe, welche das Weſen Gottes iſt, manifeſtirt nicht blos einzelne Seiten, ſondern giebt ſich ganz und gar hin. Das Chriſtenthum iſt die Verſöhnung Gottes und des Menſchen.

Weil Gott an ſich Menſch iſt, ſo wird er es auch; er offenbart ſich auch für den Menſchen als er ſelbſt. Das Chriſtenthum lehrt daher die ewige Menſchwerdung Gottes, denn der Menſch an ſich hat ſeine, nämlich Gottes Perſönlichkeit, zu ſeinem Grunde. Wenn Gott den Sündenfall vorausſah und von Ewigkeit her die Erlöſung des Menſchen durch ſeinen Sohn, alſo durch ſich ſelbſt, beſchloß, ſo iſt in dieſer Form nichts Anderes geſagt. Gottes Menſchwerdung iſt keine Incarnation in der Weiſe, wie im Indiſchen Pantheismus die Incarnationen ſich verlaufen, daß der Entſchluß dazu wie die Form derſelben die Geſtalt der Zufälligkeit haben. Vielmehr liegt es im Weſen Gottes, als Menſch zu erſcheinen. Dem Monotheismus gilt dieſe Form als eine Erniedrigung des unendlichen, der Welt jenſeitigen Weſens. Der Ethnicismus aber kann ſich nicht davon losmachen, die menſchliche Geſtalt nur als Vehikel der Darſtellung zu nehmen, wie z. B. die Homeriſchen Götter zwar menſchliche Geſtalt und menſchliches Gemüth haben, jedoch kein wahrhaft menſchliches Blut, ſondern Ichor in ihren Adern fließt. Hingegen im Chriſtenthum liegt der Nachdruck gerade darauf, daß das Menſchliche in ſeiner gemeinen Wirklich-

keit der Exiſtenz des Göttlichen nicht widerſpricht. Ein Sokrates erblickt in dem Leibe eine Hemmung der Pſyche; die Individualität iſt ihm ein Kerker des denkenden Selbſtbewußtſeins. Bei Chriſto finden wir keine ſolche Klage. Er weiß zwar, daß der Geiſt willig und das Fleiſch ſchwach iſt; er empfindet den Schmerz des Todes; allein er ſieht darin nichts, was der Realiſirung ſeiner göttlichen Freiheit entgegen wäre. Er will die Menſchen, aber nicht die Welt verbeſſern.

Aber nicht ſo iſt die ewige Menſchwerdung Gottes zu nehmen, als wenn er des Menſchſeins bedürfte und erſt im Menſchen und als derſelbe über ſich zum Bewußtſein käme. Dieſer Mißverſtand iſt für das wahrhafte Verſtändniß des Chriſtenthums am drückendſten geworden. Wenn man die Vernüchterung des ebionitiſchen Deismus in der ſogenannten Periode der Aufklärung bedenkt, ſo wird aus der Reaktion hiſtoriſch das entgegengeſetzte Extrem wohl begreiflich, dem Menſchen in ſeiner punktuellen Individualität alle Göttlichkeit zu vindiciren und die Alles durchdringende, in ihrer Umfaſſung der von ihr geſchaffenen und zu eigener Lebendigkeit freigelaſſenen Welt dennoch für ſich ſeiende Geiſtigkeit Gottes zu negiren. Das Aggregat der zahlloſen Perſönlichkeiten, wie ſie im perennirenden Strom der Geſchichte auf- und untertauchen, ſoll den Geiſt ausmachen. Die Philoſophie, wenn ſie die Entwicklung des Bewußtſeins betrachtet, kann nicht anders, als ſolcher Ausdrücke ſich bedienen, daß der Geiſt erſt im Chriſtenthum ſeiner Wahrheit nach ſich erfaßt habe und den Begriff der im Glauben ſchon vollſtändig geſetzten Wahrheit durch die Wiſſenſchaft des abſoluten Wiſſens vollende. Allein was ſo von Seiten des menſchlichen Bewußtſeins als allmählige Entfaltung, als werdende That, als Succeſſion einer Reihe verſchiedener unter ſich zuſammenhängender Standpunkte erſcheint, iſt an und für ſich zeitlos da. Weil Gottes Menſchwerdung eine ewige iſt, ſo iſt die Ge-

ſchichte Gottes, wie Hegel Chriſti Geſchichte genannt hat, als ewige aller Relativität entnommen.

Gott iſt nicht Menſch, weil er Menſch wird, ſondern, weil er Gott iſt, wird er Menſch. Es gehört zu ſeiner Natur, Menſch zu werden, ohne doch mit dem Menſchen abſtrakt identiſch zu ſein. Die Liebe, mit welcher der Menſch Gott liebt, iſt im Chriſtenthum nicht, wie im Spinozismus, eine Liebe, mit welcher Gott im Menſchen ſich ſelbſt liebt, ſondern der Menſch iſt gegen ihn eben ſo frei, wie er gegen ihn und durch die Freiheit eben ſind ſie Eines. Der Parſismus hat die Vorſtellung, daß jeder Menſch ſeinen beſonderen Genius, ſeinen Idealgeiſt, den Feruer, habe; nach dem Chriſtenthum iſt die Wahrheit jedes Menſchen der Gottmenſch. Hinrichs in ſeinem mit holländiſcher Zierlichkeit auspolirtem Buche, die Geneſis des Wiſſens, ſagt in ſeiner präciſen Manier S. XXV. ſehr gut: „Soll Gott nur der Welt immanent ſein, ohne Transcendenz, ſo wäre Gott nicht für ſich und abſolut perſönlich der Welt gegenüber, ſondern nur perſönlich in der Welt; nicht von dem Menſchengeiſt, dem Perſönlichen in derſelben, unterſchieden. Gott würde, wenn Gott nur im Menſchen zu ſich käme, nicht perſönlich ſein, ſondern perſönlich werden." Hierauf beruhet nun auch die Nothwendigkeit, den Unterſchied zwiſchen dem hiſtoriſchen Chriſtus und dem Logos als der zweiten Perſon der Trinität als keinen Unterſchied zu ſetzen. Und damit fällt der Unterſchied zuſammen, der zwiſchen Chriſtus und den anderen Menſchen zu ſetzen iſt.

Jener erſte Unterſchied iſt ein Unterſchied, der keiner iſt. Der als Menſch ſich offenbarende Gott iſt in Wahrheit kein anderer, als der ſich ſelbſt als Gott in Ewigkeit offenbare Gott. Man kann dies nicht unbefangener und ſchlagender ausdrücken, als Chriſtus dies gethan hat. Er weiß nichts davon, daß er erſt zu dem Bewußtſein der Sohn Gottes zu ſein, gekommen wäre. Er iſt Eins

mit dem Vater und alle Werke, die er den Vater thun ſieht, thut er auch; ehe Abraham war, war Er; er geht wieder zu der Herrlichkeit, die er bei Gott hatte von Anfang an u. ſ. f. Solche Ausſprüche ſind wahrlich nicht das Werk der Spekulation!

Der zweite Unterſchied iſt ein wirklicher Unterſchied. Jeder Menſch iſt allerdings an ſich, ſeinem Weſen nach, göttlicher Art, Gottes Kind, Chriſti Bruder. Aber die Verwirklichung des Weſens zur Erſcheinung iſt durch Chriſtus vermittelt, wie er, als der hiſtoriſche, zugleich der abſolute Erlöſer iſt. Man kann in jeder Religion ſelig werden, zur Verſöhnung mit Gott kommen, aber nur, inſofern der nämliche Chriſtus, der als der hiſtoriſche Stifter des Chriſtenthums gewußt wird, auch der ewige Hoheprieſter aller Religionen iſt und auch im Ethnicismus und Monotheismus ſich nicht unbezeugt läßt. Es iſt dann das verborgene Chriſtenthum, welches die Seligkeit bewirkt. Kein anderer Menſch nun kann ſich das Prädikat geben, welches Jeſus von Nazareth ſich gab, weil es ſein ewiges Eigenthum war. Kein Menſch iſt der Gottmenſch, ſondern in allen Menſchen, welche zum Bewußtſein ihres göttlichen Weſens kommen und, vom Geiſt Gottes wiedergeboren, ſeiner abſoluten Perſönlichkeit integrirt werden, iſt Chriſtus der Vermittler dieſes Zuſtandes. Jeder Menſch entzweit ſich durch das Böſe, worin ſeine menſchliche Natur im Abfall von ihrer göttlichen erſcheint, mit Gott und bedarf daher der Verſöhnung mit ihm. Nur Chriſtus blieb ohne Sünde und durch ſeine freie nicht aufgezwungene oder angeborene Sündloſigkeit von allen Menſchen, obſchon er ſie als ſeine Brüder liebte, nur für ſie lebte und ihrem Heil ſich opferte, auf das beſtimmteſte unterſchieden.

Daß in Chriſtus nicht ein einzelner Menſch in ſeiner zufälligen Particularität zur Dignität der Gottmenſchheit gekommen iſt, hat die Kirche in ihrer tiefſinnigen, auf

Digitized by Google

Alles Rückſicht nehmenden und, je mehr man ſie erwägt, um ſo bewundernswürdiger erſcheinenden Dogmatik darin ausgedrückt, daß die Menſchheit in Chriſto nicht als Hypoſtaſe geſetzt iſt. Die ἀνυποστασία negirt die zufällige Bedeutung der Individualität. Die Philoſophie kann ſich nicht darauf einlaſſen, die wunderbaren Begebenheiten in Chriſti Leben deduciren zu wollen. Sie würde mit ſolchem Unterfangen, ſo ehrlich und religiös es gemeint wäre, der Religion ſelbſt eher Nachtheil als Vortheil ſtiften. Aber ſie kann wohl ſagen, wie ſie in dem Apoſterioriſchen, der geſchichtlichen Exiſtenz, das Aprioriſche, die Vernunft ausgedrückt findet. So muß ſie es denn ganz vernünftig finden, wenn der Tradition zufolge, Chriſtus keinen menſchlichen Vater gehabt haben und zuletzt gen Himmel gefahren ſein ſoll. Solche Fakta widerſprechen Allem, was die Philoſophie weiß; ſie paſſen nicht in ihre Begriffe, und aus Liebe zur Wahrheit muß ſie ſtolz genug ſein, ſich nicht mit Accommodationen zu übereilen. Allein das wird ihr frei ſtehn, aufmerkſam zu machen, wie der Gedanke, daß die Einheit des Göttlichen mit dem Menſchlichen keine nur momentane und transeunte, ſondern ewige iſt, nicht anſchaulicher als durch die Thatſache der Himmelfahrt ausgedrückt werden kann. Conradi hat, wenn auch nicht ſelten ins myſtiſche fallend, in ſeinem trefflichen Werk: Offenbarung und Selbſtbewußtſein; auch dies Faktum begreiflich zu machen geſucht. Warum hat man, fragen wir wieder, dieſe reichhaltige Schrift ſo ſehr ignorirt, gerade jetzt, wo das Leben Jeſu zur Lebensfrage der Theologie und ſpekulativen Philoſophie geworden iſt? Herr F. v. Baader, der jetzt mit Herrn Krug in Broſchüren wetteifert, ſchrieb: nachdem er „Strauß's Leben Jeſu" nur erſt durch Zeitungsartikel kannte, ſchon an Herrn von Malfatti in Wien ein frohlockendes Sendbriefchen, wie ſich nun die Hegelſche Ideologie compromittirt habe und es nach ihr im Weſentlichen mit dem Chriſtenthum nichts

ſei. Ich nenne dies Verfahren eine wiſſenſchaftliche Perfidie, deren Leichtſinn einem Franz v. Baader ſchlecht anſteht. Warum beliebte es ihm denn nicht, ſich des Conradiſchen Buchs zu erinnern, das doch auch und noch viel mehr eine Conſequenz der Hegelſchen Philoſophie iſt? Und auch bei Strauß wäre es ſchreiendes Unrecht, wenn man ihm abſprechen wollte, daß er nur Unweſentliches, wie Wunder, zu zerſtören, hingegen das Weſentliche, die Erlöſung, zu erhalten gemeint iſt. Daß Strauß die mythiſche Erklärungsmethode viel weiter als irgend vorher ausgebildet hat, wird ihm die Philoſophie am wenigſten verargen, denn ſie liebt die Freiheit des Denkens, auch im Irrthum. Daß er aber die Abſolutheit des hiſtoriſchen Chriſtus ſchmälerte, ſeine Geſchichte ganz aus ſeinem Begriff ableitete, wodurch alle Fakta derſelben zu fingirten wurden, und daß er der Idee zu genügen glaubte, wenn er für Chriſtus das abſtrakte Collektivum der Menſchheit ſubſtituirte, mußte die Spekulation beſtreiten. Die Subſtanz iſt ſelbſt Subjekt, exiſtirt nicht blos in der Vielheit der Subjekte.

Wir machen uns von Gott nur zu häufig engherzige und kleinliche Vorſtellungen und zerren ihn durch die Verkrüppelungen unſerer ſubjektiven Intelligenz oft unbarmherzig hindurch. Man kann aber von Gott nicht groß und frei genug denken.

Aus demſelben Grunde trauen wir der Menſchheit oft zu wenig zu und gerathen in Anſehung ihrer nicht ſelten in eine ſo dürftige Beſcheidenheit hinein, daß wir noch Wunder wie edel zu fühlen glauben, wenn wir „dem Loos der Menſchheit eine Thräne weihen.“

Das Grundurtheil des Chriſtenthums: Gott iſt Menſch; enthält eine ganz andere, enthält die heiterſte Anſicht des Lebens, weil es den abſoluten Ernſt in ſich einſchließt. Das Tragiſche der Kunſtreligion war der Schmerz des unbegriffenen Todes, der den Genuß der ſchönen Heiterkeit zwar

nicht negirte, wie in Aegypten, aber unangenehm ſtörte. Das Traurige im Monotheismus war die Laſt des Geſetzes, welches der Menſch zwar als das des heiligen Gottes, aber nicht als ſein eigenes anerkannte. Selbſt die Autonomie der theoretiſchen und Autokratie der praktiſchen Vernunft im Deismus iſt nur eine ſecundäre. Im Chriſtenthum aber erwacht der unvergängliche Frühling eines Optimismus, welcher mit Dornen gekränzt, den Becher der Endlichkeit bis auf den letzten Tropfen leert und dieſe Welt und dies Schickſal als die Welt und als das Schickſal Gottes ſelbſt weiß. Er hat die menſchliche Natur unvermiſcht und ungetrennt an ſich genommen und, was in ihm als ewiges Leben iſt, wird unaufhörlich zum unſrigen. Wenn wir das Abendmahl genießen, ſo iſt es ſein Leib, der den unſeren verjüngt, ſein Blut, das erneuend in unſeren Adern umrollt, ſo daß fortan nicht wir leben, ſondern Chriſtus in uns. Der Tod iſt verſchlungen in den Sieg!

Digitized by Google

II.
Allgemeiner Ueberblick
über
die Geſchichte der Behandlung und Deutung der Mythen im Alterthume.

Von

P. F. Stuhr.

(Schluß.)

(Die Geſchichte der Deutung und Behandlung der Mythen im Synkretismus der Zabier und Naſaräer und innerhalb der chriſtlichen Kirche des Alterthums.)

Obgleich es im Einzelnen nicht nachzuweiſen iſt, ſo folgt es doch mit Nothwendigkeit aus einer allgemeinen Betrachtung der geſchichtlichen Verhältniſſe, daß in Vorderaſien eine ſehr bedeutende Vermiſchung urſprünglich verſchiedenartiger Religionsanſichten ſchon mit der Ausbreitung der Macht der Perſer begonnen haben müſſe. Die Feuerdiener waren ſehr unduldſam in Abſicht auf religiöſe Angelegenheiten, und in dieſer Unduldſamkeit kann auch nur der Grund daran gelegen haben, daß Kambyſes gegen die ägyptiſchen Götter wüthete. Außerdem auch galt den Feuerdienern die Ausbreitung ihrer Religion für eine religiöſe Pflicht. So waren ſie nicht blos zum Kampfe gegen fremde Religionsformen, ſondern auch zur Bekehrung zu der ihrigen aufgefordert. Es iſt aber leicht einzuſehen, daß die ſyriſchen und kleinaſiatiſchen Völker, wenn ſie auch zum Theil zur Religion des herrſchenden Volks übertreten moch-

mochten, dadurch ihrer inneren Geſinnung nach nicht neu geboren werden konnten, und daß eben deshalb nach ihrem Uebertritte zum Feuerdienſte ihnen vieles anhaftend bleiben mußte von dem, woran ſie in früheren Zeiten in ihrem Glauben gehangen hatten. So mußte ſchon hieraus eine ſynkretiſtiſche Vermiſchung verſchiedenartiger Vorſtellungen entſtehen. Doch auch auf den Geiſt deſſen, der nicht zur Religion des herrſchenden Volks übertrat, konnten die mit der perſiſchen Macht ſich ausbreitenden religiöſen Vorſtellungen der Feuerdiener nicht ohne bedeutenden Einfluß bleiben.

Im Gegentheile mußten aber auch die Feuerdiener von dem, ihnen urſprünglich fremden, ſie rings umgebenden Götterdienſte neue Eindrücke empfangen, und es finden ſich auch darüber, daß der Chaldäismus in Iran Eingang gefunden habe, die beſtimmteſten hiſtoriſchen Zeugniſſe. Der Dienſt der vorderaſiatiſchen Liebesgöttin breitete ſich, wenn auch eigenthümlich umgeſtaltet, über Perſien aus, und es wurde ein, dem Feuerdienſte fremder Bilderdienſt damit verknüpft [1]).

Es finden ſich indeß auch in der Geſchichte der Zabier die beſtimmteſten Spuren einer Vermiſchung iraniſcher und chaldäiſcher Anſichten mit jüdiſchen. Unter Zabiern oder Zabäern werden im Allgemeinen die Geſtirndiener der urälteſten Zeiten verſtanden [2]). Es haben ſich jedoch während der Zeit der Auflöſung der Formen der alterthümlichen Volksreligionen verſchiedene Sekten gebildet, die auf irgend eine Weiſe die Formen des chaldäiſchen Sterndienſtes in ihr Religionsſyſtem aufnahmen, und die Anhänger ſolcher Sekten werden im engeren

1) Meyen de Diana Taur. et Anaitide. Berolini, 1835. p. 44. 45.

2) Majemonid. more nevochim. Basil. 1629. p. I. c. 63. p. 63. p. 3. c. 29. 30.

Sinne Zabier genannt [1]). Es gab unter dieſen Zabiern ſolche, die ihre Lehre zum Theil von Ariſtoteles herleiteten, aber auch ſolche, die behaupteten, im Beſitze von Offenbarungslehren zu ſein, die dem Adam, den Patriarchen und Johannes dem Täufer verkündigt worden wären [2]). Daß dieſe letzteren vom Hebräerthum ausgegangen ſind, folgt mit der größten Beſtimmtheit aus der Art und Weiſe, wie ſich ihre Sagengeſchichte an die Geſchichte [3]) des iſraelitiſchen Volks anſchließt. Es gab zwei Hauptklaſſen derſelben: nämlich erſtens ſolche, die in dem Kampfe zwiſchen dem Jehovah-Dienſte und dem babyloniſchen Sterndienſte, worin ſich die Geſchichte des iſraelitiſchen Volkes bewegte, im Abfall vom moſaiſchen Geſetze völlig in den letzteren verſunken waren. Dieſe behaupteten, daß Adam, der als Apoſtel des Mondes aus dem Oſten nach Babylon gekommen ſein ſollte, dem Sterndienſte ergeben geweſen ſei, und denſelben gepredigt habe, daß aber Seth von dem Glauben ſeines Vaters abgefallen, und auch Noah zu tadeln ſei, weil er den Göttern Adams keine Verehrung geleiſtet habe [4]).

Die zweite Klaſſe der vom Hebräerthum ausgegangenen Zabier wird näher bezeichnet als die Sekte der Naſaräer. Auch ſie ſind vom moſaiſchen Geſetze abgefallen und glauben an die Macht der Geſtirne, verehren aber dieſelben nicht; vielmehr gelten ihnen die Sterngeiſter als die böſen Geiſter der Finſterniß. Aus der Beſchaffenheit ihrer Schriften und ihrer Lehre erhellt es ſehr deutlich, woher ſie ihren Urſprung genommen haben. Dieſe Sekte

---

1) Vergl. d'Herbelot biblioth. orient. Sabi. Majemonid. more nevochim. p. 3. c. 29. p. 427. Fabric. Cod. pseudepigr. vol. 1. p. 27.

2) Cod. nasar. tom. 1. p. 27. 51. tom. 2. p. 17. Majemonid. a. a. O. p. 422. 427.

3) Vergl. Kaempfer. amoenit. exot. p. 438.

4) Majemonid. more nevochim. p. 3. c. 29. p. 422.

kann urſprünglich nur dadurch entſtanden ſein, daß ſich in Iſrael ſittlich Reine und Gerechte von dem Gräuel des eingedrungenen Baalsdienſtes abgewandt, und wegen des furchtbaren Verderbens, das in dem Leben der Juden überhand genommen hatte, ganz und gar von dem Hebräerthum ſich losgeſagt hätten. Der Kern ihrer Lehre beſteht in der Predigt von dem Glauben an einen, über die Welt erhabenen geiſtigen Gott, und in einer ſehr reinen Sittenlehre, aus welcher jedoch das Bewußtſein von dem, worin allein das Weſen aller wahren Sittlichkeit beruhen kann, das Bewußtſein nämlich von dem ſittlich-geiſtigen Zuſammenhange mit dem geſchichtlichen Leben der Menſchheit, woran die einzelnen Menſchen verwieſen ſind, verſchwunden iſt. Im Abſcheu vor dem Gräuel in Iſrael ſagten ſie ſich gänzlich von der Gemeinſchaft der Iſraeliten los, und ſo verloren ſie den tiefern Sinn für das Verſtändniß der moſaiſchen Geſetzgebung und der Verheißung der Propheten. Den Gott, von dem Moſes gepredigt hatte, deuteten ſie, als Adonai, zu einem falſchen Weltgotte um, zur Sonne, dem Gotte der Syrer und Phöniker [1]). Der Zeiten des Königes Salomo gedachten ſie zwar nicht ohne Erhebung des Gemüths, wie ſie denn auch die Pſalmen Davids hochhielten; doch warfen ſie jenem vor, daß er in ſeinem Hochmuthe die Gnade des Herren des Lichtes verſcherzt und ſo ſein Reich in's Verderben gebracht habe [2]).

Die Religionsurkunden der Naſaräer ſtammen aus ſehr verſchiedenen Zeiten; ja es giebt ſolche unter ihnen, die erſt im ſechszehnten Jahrhundert abgefaßt worden ſind [3]). Die älteſte, urſprünglichſte und einfachſte iſt die,

1) Cod. nasar. lat. red. a Norberg. Lond. Goth. 1815. tom. 1. p. 47. 89.

2) Cod. nas. tom. 1. p. 35. 97. d'Herbeloth biblioth. orient. Sabi.

3) Cod. nas. tom. 3. p. 90.

welche als die erſte Verkündigung, die durch Aebel Zivo oder Gabriel dem Adam mitgetheilt worden ſein ſoll, gilt [1]). Die anderen Urkunden, die offenbar aus ſpäteren Zeiten ſind, enthalten entweder nur Auszüge aus jener erſten Urkunde mit mannichfaltigen Zuſätzen, oder reicher ausgebildete Vorſtellungen über die Schöpfung der verſchiedenen Welten, und über deren Verhältniß zu einander. Dieſe Vorſtellungen ſtehen aber mit denen, die in der älteſten Urkunde gefunden werden, keinesweges in Uebereinſtimmung.

Den älteſten Vorſtellungen der Naſaräer zufolge war im Anfange der vollkommenſte, mächtigſte, reinſte, glänzendſte, wahrhaftigſte Herr des Lichts und des Lebens, der keinen Namen hat, und den auch keiner kennt, als er ſelbſt, der Richter des Gewiſſens, ganz Licht und Herrlichkeit, erhaben über allen Kampf mit den Mächten der Finſterniß [2]). Er ſprach den Willen aus, daß die Fürſten des Lichtes würden, und ſie wurden. So entſtand die über den Sternen belegene geiſtige Welt, eine Welt des Friedens voll Reinheit, Licht und Glanz, belebt von ſeligen und friedvollen Weſen [3]). Aber gegenüber ſtand die Welt der Finſterniß, des verzehrenden Feuers, die voll des Uebels, voll Lug und Trug, der Reinheit, des Lichtes und der Herrlichkeit ermangelte. In ſie ſandte der Herr des Lichts und des Lebens den Boten des Lebens, Aebel Zivo, die Finſterniß und deren geheime Macht zu überwinden, die Erde zu verdichten, die Veſte des Himmels auszubreiten, den Sternen ihre Stellen anzuweiſen, der Sonne ihren Glanz, dem Monde ſeinen Schein zu geben und den Sternen ihr Flimmern, dem Waſſer ſeine Lieblichkeit, dem Feuer ſeine Helligkeit; fruchtbringende Gräſer und Bäume ſollte der

1) Cod. nas. tom. 1. p. 3—51.

2) Cod. nas. tom. 1. p. 3. 5. 9. 11. 13. 15.

3) A. a. O. p. 11. 15. 21.

Bote des Lebens hervorrufen, auf daß alsdann auch die Thiere des Feldes, die Fiſche des Meeres uud die Vögel der Luft, weiblich und männlich entſtänden, um dem Adam und ſeinem Geſchlechte zu dienen. Zuletzt entſtanden Mann und Frau, Adam und Eva genannt. Ihnen ſollten, nach dem Willen des Herrn des Lichtes, die Geiſter des Glanzes, des Lichtes nnd der Klarheit ſchutzherrlich zur Seite ſtehen, und die Geiſter des Feuers ſollten ihnen dienen; doch der Böſe, von dem das Uebel ſtammt, verweigerte den Gehorſam, und deshalb ward er vom Herrn in Feſſeln gelegt [1]).

Dieſe Vorſtellungen über die Weltſchöpfung erinnert zum Theil an religiöſe Vorſtellungen der Feuerdiener, zum Theil an jüdiſche. Daß die Naſaräer in ſpäteren Zeiten den Feuerdienern ſich näher angeſchloſſen haben mögen, ſcheint daraus hervorzugehen, daß ſie in ihren geſchichtlichen Anſichten die mythiſche Sagengeſchichte der Perſer, wie ſie im Mittelalter bei den muhamedaniſchen Dichtern ſich ausgebildet findet mit Traditionen aus der heiligen Geſchichte verknüpft haben [2]). Spuren eines Feuerdienſtes kommen indeß bei ihnen nicht vor; vielmehr haben ſie das Weſen des Feuers, von der Seite ſeiner verzehrenden Kraft aufgefaßt, und es gilt ihnen daher als das eigentliche Urweſen des Böſen [3]). Es möchte dies auffallend ſcheinen, da die urſprüngliche Neigung der Iſraeliten zu einem Feuerdienſte, wie ihn die Iranier ausgebildet haben, hinlänglich aus ihrer älteren Geſchichte erhellt, aus der Geſchichte jener Zeit, in welcher ſie immer noch nicht ablaſſen wollten von der Sitte des Anzündens der Feuer auf den Höhen. Die Lehre der Naſaräer ſtammt indeß aus einer weit ſpäteren Zeit her, und wenn dieſe auch nicht genau zu beſtim-

1) Cod. nas. tom. 1. p. 25.

2) Cod. nasar. tom. 3. p. 37—77.

3) Cod. nasar. tom. p. 25. 53. 135. 141. 151. 229.

Digitized by Google

men iſt, ſo erhellt doch theils aus den mit ihr verbundenen geſchichtlichen Ueberlieferungen, theils aus einer näheren Betrachtung der ihr zu Grunde liegenden Weltanſchauung, daß ſie ſich nur gebildet haben kann in einer Zeit, in welcher ſittliches Verderben über Iſrael eingebrochen war, und daß, inwieweit heidniſche Richtungen in ihr hervortreten, dieſe Richtungen nicht den einfachen Charakter eines urſprünglichen Heidenthums an ſich tragen.

Die Sittenlehre der Naſaräer bildet den Mittelpunkt ihrer religiöſen Vorſtellungen. Dieſelbe zeigt ſchon in der älteſten Urkunde den Charakter eines höchſt ausgebildeten Zuſtandes des Bewußtſeins und den der Polemik gegen todte Geſetzlichkeit, wie ſie in Iſrael überhand genommen hatte. Ueberall wird ſittliche, liebevolle und friedvolle Geſinnung gepredigt, und auf ein ſolcher Geſinnung entſprechendes Handeln hingewieſen. Blutvergießen und Krieg, Unfrieden und Alles, was denſelben fördern mag, wird als das an und für ſich Böſe verabſcheut [1]). Es ſcheint ſelbſt, daß die Naſaräer der Beſchneidung aus dem Grunde ſich enthalten haben, weil dabei Blut verſpritzt werde [2]). Nicht die Gerechtigkeit der Werke eines äußeren Gottesdienſtes ſchreibt die Lehre vor, vielmehr Werke der Liebe und Mildthätigkeit, Enthaltung von Lug und Trug, von Neid und Haß, von Wolluſt und allen Sünden des Fleiſches. Darin beſteht weſentlich das große Faſten und in nichts anderem [3]). Die Sittenlehre der Naſaräer ſcheint mit der der Eſſäer, inwieweit man darüber unterrichtet iſt, eine große Verwandtſchaft zu haben. Doch kommt in jener keine Spur davon vor, als ob ein eheloſes Leben für heiliger gehalten worden wäre, als ein Leben im Ehe-

1) Cod. nasar. tom. 1. p. 17. 29. 31. 33. 41. 77.

2) Tom. 1. p. 89.

3) A. a. O. p. 33.

Digitized by Google

ſtande; vielmehr wird die keuſche Ehe für den Zweck der Kindererzeugung empfohlen [1]).

Feſtliche Tänze, Geſang und Saitenſpiel, oder was ſonſt zur Aufregung der Sinne beitragen könnte, werden eben ſo ſtrenge verboten, als Bilderdienſt und Sternverehrung [2]). Man ſoll nicht den Mächten der Welt vertrauen; denn was ihnen angehört iſt vergänglich, und nur dem, der im ſittlichen Handeln das Heil ſucht, wird es verheißen [3]). Der reuige Büßer darf auf Vergebung ſeiner Sünden hoffen, und Jeder iſt berufen zur Reinigung durch die Taufe in den Gewäſſern des Jordans [4]). Wer auf dem Wege des Lebens wankt oder abfällt, den ſollen die Brüder milde ermahnen, und in die Verſammlung der Gemeinde, zum Anhören der Vorleſungen, der Predigten, der Gebete und des Lobgeſanges des Herrn berufen [5]); wenn er aber in der Sünde verharrt, dann ſoll er, wie ein fauler Weinſtock ausgerottet wird, um einem friſchen geſunden Platz zu machen, verworfen werden.

Es ſcheint, daß die Naſaräer ſich weiß gekleidet haben, um an der Farbe ihres Gewandes die Farbe des Lichts darzuſtellen [6]). In der älteſten Urkunde ihrer Lehre kommen keine Spuren davon vor, daß ſie in einer hierarchiſchen Verfaſſung gelebt hätten; in ſpäteren Zeiten hat ſich indeß allerdings eine ſolche im Verhältniſſe des Lehrers zum Schüler ausgebildet [7]). Könige und Fürſten waren ihnen um ſo mehr verhaßt, je mehr ſie die Dinge

1) Tom. 1. p. 43. tom. 3. p. 185.

2) Tom. 1. p. 41. 45. 49. 81. 87.

3) A. a. O. p. 43.

4) Tom. 1. p. 33. 35.

5) Tom. 1. p. 29. 45.

6) Tom. 1. p, 49.

7) Tom. 1. p. 75. tom. 3. p. 99. Vergl. Kaempfer, amoen. exot. p. 445.

dieſer Welt, irdiſche Macht und Herrſchaft verachteten, und um einen wie größeren Abſcheu ſie vor jeder Art von kriegeriſcher Werkthätigkeit hatten [1]).

Sie lebten nicht für dieſe Welt, ſondern nur für eine jenſeitige; ſie ſahen den Tod als eine Befreiung an, und es war deshalb unter ihnen verboten, Geſtorbene zu betrauern. Die Todtenfeierlichkeiten, die ſie anſtellten, beſtanden hauptſächlich in Predigten und Gebeten für das Heil der Seele des Verſtorbenen [2]).

So war ihr Blick allerdings aus dieſer Welt heraus, um die ſie ſich nicht kümmerten, auf eine ewige gewandt [3]). Dieſe ewige Welt war ihnen zwar eine Welt des Friedens; in Rückſicht auf die Vorſtellung, die ſie ſich darüber gebildet hatten, waren ſie jedoch verführt und irre geleitet worden. In ihrer ſittlichen Reinheit und Gerechtigkeit fliehend vor den Gräueln Iſraels hatten ſie den Glauben an den Gott ihrer Väter verloren und waren davon abgefallen. Eine Gerechtigkeit ohne den Glauben führt aber den Blick ſtets auf die Natur zurück. Wer Gott nicht mehr da, wo der Geiſt des Menſchen ihn ſuchen ſoll, in der Geſchichte und in dem geſchichtlichen Kampfe des Menſchengeſchlechtes zu finden vermag, der wendet nun ſeinen Blick anderswo hin, ſucht ihn, wo er ihn wenigſtens nicht in ſeiner wahren Weſenheit zu finden und zu erkennen vermag, und bildet ſich über das Weſen Gottes nach eigenem Gelüſte ſeine Vorſtellungen. So auch erging es den Naſaräern. Dem geheiligten Dienſte im Tempel zu Jeruſalem hatten ſie ſich entfremdet; waren in Abſcheu vor der in der Menſchengeſchichte waltenden Sünde hinausgezogen in die Einſamkeit an das Ufer des Jordans und badeten ſich hier in den reinen Ge-

---

1) Tom. 1. p. 83.

2) Tom. 1. p. 37. 73. 75.

3) Tom. 1. p. 83.

wäſſern des Fluſſes, um ſich zu reinigen von den Gräueln Iſraels. Sie hatten ſich losgeſagt von der Geſchichte ihres Volks; waren abgefallen vom Dienſte des Tempels. Nunmehr wurden ihnen die Gewäſſer des Jordans ein Sinnbild der Reinheit, Gerechtigkeit und Heiligkeit, und der Fluß ſelbſt wurde ihnen ein heiliger.

An dieſer Vorſtellung hat ſich ihre Lehre im Fortgange der Zeiten weiter entwickelt. Die einfachſte und ebendeshalb als die älteſte zu achtende Vorſtellung, die ſich in den Religionsurkunden der Naſaräer findet, iſt die, welche nach dem Gegenſatz von Gutem und Böſem an die bildliche Vorſtellung von den Gewäſſern des Jordans und denen des rothen Meeres geknüpft wird. Die Gewäſſer des Jordans und der Hain an ſeinen Ufern werden als die Quelle alles Heilbringenden geprieſen und darum wird Jeder dorthin zur Taufe berufen [1]); das rothe Meer dagegen mit ſeinen dunkeln Gewäſſern gilt als der Abgrund der Finſterniß [2]).

In dieſen Vorſtellungen waren die Keime der heidniſchen Richtungen, in welche ſich das Bewußtſein der Naſaräer verlor, gegeben. Die Vorſtellung von dem Gegenſatze von Gutem und Böſem, in dem Bilde der klaren und dunkeln Gewäſſer angeſchaut, war ſo ſchon auf das Leben der Natur übertragen, und auf ſolche Weiſe dem, was nur Bedeutung hat für das innere Leben der Seele, Bedeutung gegeben auf die Kreiſe des äußeren Lebens. Mit der Vorſtellung von den klaren Gewäſſern ward die der Reinheit, des Lichtes, glanzſtrahlender Herrlichkeit verknüpft, und mit der Vorſtellung von den dunkeln Gewäſſern die des verderblichen, verzehrenden Feuers [3]).

---

1) Tom. 1. p. 19. 23. 35. p. 73. 243. 247. Vergl. tom. 2. p. 223.

2) Tom. 1. p. 37. 77. 325. tom. 2. p. 277.

3) Tom. 1. p. 5. 11. 23. 25. 35. 37. 51. 79. 127. 135. 137. 141.

Weil das Bewußtſein des geſchichtlichen Lebens, im Abfalle vom Jehova-Dienſte ſich aufgelöſ't hatte, ſo ward die ſittliche Welt, die ihren wahren Beſtand nur im Geiſte haben kann, an einen Ort hinverlegt, der voll Licht und Herrlichkeit über den Sternen belegen ſei. Ueberhaupt ward die Seelenhaftigkeit nicht mehr in der, ihrem Weſen eigenthümlichen Form, ſondern in einer andern, ihr fremden, empfunden und aufgefaßt. An die Stelle der Vorſtellung von den Seelen war die Vorſtellung von Geiſtern des Lichts, die von den Waſſern des Lebens beſeelt würden, getreten.

Ueberhaupt iſt es höchſt merkwürdig, wie die Form des Bewußtſeins der Naſaräer, blos aus dem Grunde, weil ihre Geſinnung ſie dazu getrieben hatte, aus den Kämpfen des geſchichtlichen Lebens ſich zurückzuziehen, ſich verſinnlichen und verfleiſchlichen mußte. Die Seelenhaftigkeit war in ihrer Vorſtellnng ein, im Lichte und in den Waſſern des Lebens Beſtehendes geworden. So kamen ſie auf ihre Vorſtellung von dem Leben und den drei Formen deſſelben, des erſten, des zweiten und dritten. In der älteſten Urkunde findet ſich dieſe Vorſtellung zwar ſchon [1]), doch nicht in der reichen Ausbildung, wie ſie ihr ſpäter zu Theil geworden iſt. Das erſte Leben entſpricht dem Weſen des höchſten Herrn, das zweite dem Weſen der von ihm geſchaffenen Fürſten des Lichtes und das dritte dem Weſen der von Aebel Zivo bewerkſtelligten Weltſchöpfung, die zur Beherrſchung dem Adam und ſeinen Nachkommen beſtimmt war, in die jedoch aus dem Reiche der Finſterniß das Unheil, das Verderben und der Tod eindrang in Folge deſſen, daß unter den Geiſtern des Feuers, die dem Adam dienen ſollten, der Böſe auftrat, dem Willen des Höchſten ſich zu widerſetzen.

Dem ſchaffenden Lichte wird ſo das Dunkel des ver-

---

1) Tom. 1. p. 3. 37.

Digitized by Google

zehrenden Feuers gegenübergeſtellt, wie die klaren Gewäſſer des Lebens den unklaren Gewäſſern der wüſten Meerestiefe [1]). Ein wahrhaft weſentliches Sein wird jedoch den Mächten der Finſterniß, die am wahren Leben keinen Theil haben, nicht beigelegt. Denn wie ihr Weſen, im verzehrenden Feuer beruhend, nur in der Zerſtörung beſteht, ſo werden ſie am Ende, am Tage des Gerichts, in ſich ſelbſt ſich verzehrend, zerſtört und vernichtet werden, und mit ihnen alle Weſen, die im Kampfe des Lebens ihnen anheim gefallen ſind [2]).

Dieſe Vorſtellung zeigt, umgewandelt freilich in dem Geiſte des Syſtems der Naſaräer, eine große Verwandtſchaft mit Vorſtellungen, die bei den Propheten vorkommen. Daniel weiſſagte von der Auferſtehung der Todten und wie etliche zum ewigen Leben aufwachen würden, etliche zur ewigen Schmach und Schande. Heſekiel läßt den Herrn alſo reden: — „Gleichwie ich das Holz vom Weinſtock vor anderm Holz im Walde dem Feuer zu verzehren gebe, alſo will ich mit den Einwohnern zu Jeruſalem auch umgehen, und will mein Angeſicht wieder ſie ſetzen, daß ſie dem Feuer nicht entgehen ſollen, ſondern das Feuer ſoll ſie freſſen." — Maleachi ſagt: — „Denn ſiehe, es kommt ein Tag, der brennen ſoll wie ein Ofen, da werden alle Verächter und Gottloſe Stroh ſein, und der künftige Tag wird ſie anzünden, ſpricht der Herr Zebaoth, und wird ihnen weder Wurzel noch Zweig laſſen" [3]).

Obgleich in der Lehre der Naſaräer der Grundgedanke von dem Gegenſatze von Licht und Finſterniß vorherrſcht; auch in der Vorſtellung von den Fürſten des Lichts eine große Verwandtſchaft mit der Vorſtellung der Feuerdiener von den Amſchaspands ſich zeigt: ſo tritt jedoch darin die

---

1) Tom. 1. p. 77.

2) Tom. 1. p. 29. 37. 51. Vergl. p. 68. 79. 151. 227. 231.

3) Daniel 12, 2. Heſek. 15, 6. 7. Maleach. 4, 1.

Digitized by Google

Lehre der Naſaräer in einem ſehr ſcharfen Gegenſatz der Lehre der Feuerdiener gegenüber, daß in ihr weder von einer Verehrung oder einem Dienſte des Feuers die Rede iſt, noch in einer ſolchen Weiſe, wie in der Lehre der Feuerdiener, von dem Berufe zum ſittlich-werkthätigen Kampfe gegen die Mächte der Finſterniß. In der Lehre der Feuerdiener gilt dieſer Kampf als die Hauptſache, und eben dadurch gewinnt der Religionsglaube der Perſer ſeine lebendige Beziehung zum lebendigen Kampfe des Menſchengeſchlechts. In der Lehre der Naſaräer wird aber der Beruf zum werkthätigen Kampfe durchaus nicht ſcharf hervorgehoben, ſondern der Vorſtellung nach, die in dieſer Lehre herrſcht, beunruhigen die Mächte der Finſterniß nur das Reich Adams und ſeiner Nachkommen, und im Weſentlichen ſind dieſe an nichts anderes gewieſen, als daran, im Vertrauen auf die Worte der Botſchaft des Lebens, ſich vor Verführungen durch die böſen Geiſter zu hüten. Im Uebrigen aber herrſcht die Anſicht, daß die Geiſter der Finſterniß gefeſſelt wären durch die Macht des Höchſten, und dagegen die Seelen, die im Vertrauen auf die Worte, die der Bote des Lebens, Aebel Zivo verkündigt habe, in ihren Werken die Gebote befolgten, frei und fröhlich ſich bewegten innerhalb der Kreiſe des dreifachen Lebens [1]).

In der ſpäteren Umgeſtaltung der Lehre iſt freilich manches anders geſtellt worden; hier indeß iſt nur die Rede von der urſprünglichen Lehre, wie ſie in der älteſten Urkunde enthalten iſt. Dieſe Urkunde ſchließt mit den Worten: — „Dies iſt die erſte Verkündigung, die an Adam, an das Haupt der lebendigen Familie ergangen iſt“ [2]). — Es folgt dies nicht ſo ſehr aus den angeführten Worten ſelbſt, als vielmehr daraus, daß von da an eine ganz

1) Tom. 1. p. 27. 37. 73. 79. 227. 259.

2) Tom. 1. p.. 51.

neue Reihe von Vorſtellungen anhebt. Sehr verworrene in prophetiſchem Style vorgetragene Vorſtellungen von verſchiedenen Weltzerſtörungen durch Krieg und Schlacht, durch Feuer und Waſſer, die ſich im Laufe der Zeit von Adam bis auf Noah zutragen würden, folgen nun; des Salomo und des Sternes Nebo oder Merkur, als des falſchen Meſſias, und in ſeiner zweiten Erſcheinung als Jeſus wird gedacht, und zugleich die Verheißung gegeben, daß ein andrer Bote des Lebens, der Geiſt Anuſch, in Jeruſalem auftreten werde [1]). Dies alles zeigt ſich von ſelbſt als ſpäterer Zuſatz zu der erſten Urkunde, und was weiter folgt, giebt ſich nicht nur in der äußeren Form als ein ſelbſtſtändig Beſtehendes, ſondern es wird in demſelben auch eine Lehre entwickelt, die ſich wohl an die ältere Lehre anſchließt, im Einzelnen jedoch durchaus nicht mit derſelben übereinſtimmt. Die Sittenlehre freilich bleibt der Hauptſache nach noch dieſelbe und iſt zum Theil aus der älteren Urkunde abgeſchrieben; aber in Abſicht auf die Anſichten von der Schöpfung und Regierung der Welt treten neue Vorſtellungen, wie die von Fetahil ein [2]), und überhaupt entfaltet ſich die Betrachtung über das Leben der Welt und über das Verhältniß der böſen und guten Geiſter zu einander immer reicher und mannichfaltiger. So wird die Lehre immer verworrener und in ſich ſelbſt widerſprechender. Es laſſen ſich jedoch in dieſer Verwirrung einige Punkte feſthalten, und für die Geſchichte der Lehre auch einige Zeitbeſtimmungen feſtſetzen.

In der älteſten Urkunde bleibt, nach Abzug deſſen, was offenbar als ſpäterer Zuſatz anzuſehen iſt, nichts weiter übrig, woraus auf einen friedlichen oder feindlichen Verkehr der Naſaräer mit dem Chriſtenthum mit Beſtimmtheit zu ſchließen wäre. Zwar kommen in der wörtlichen

1) Tom. 1. p. 51—59.

2) Tom. 1. p. 65. 67.

Digitized by Google

Faſſung der Sittenlehre einige Ausdrücke vor, die mit ähnlichen Stellen des neuen Teſtaments Verwandtſchaft haben könnten; dies beweiſ't indeß eigentlich nichts, da ohnehin die Möglichkeit gar nicht zu läugnen ſteht, daß von der praktiſchen Sittenlehre einiges aus der Schule der Eſſäer oder aus der der Naſaräer in das Chriſtenthum übergegangen ſein könnte. Im Uebrigen findet ſich keine Spur von der ſpäteren ſcharfen Polemik gegen den vom Weibe gebornen, und bei ſeiner Kreuzigung von ſeinen Anhängern verlaſſenen Meſſias [1]). Es wird nur polemiſirt gegen das Judenthum, gegen Bilderdienſt und Sterndienſt, gegen Chaldäer, Wahrſager und Zeichendeuter [2]). Als unrein werden die Thiere bezeichnet, wonach die einzelnen Zeichen des Thierkreiſes benannt worden ſind, und es wird daher verboten, von dem Fleiſche derſelben zu eſſen [3]). Daß die Geiſter der Finſterniß und die böſen Sterngeiſter Macht hätten innerhalb der Kreiſe des Reichs Adams und ſeiner Nachkommen wird nicht geläugnet; es wird aber verboten, auf irgend etwas, was in dieſer Welt lebe oder ſich bewege, ſein Vertrauen zu ſetzen, weil dies alles vergänglich ſei [4]).

In der einfachen Lehre der älteſten Urkunde treten keine Spuren von philoſophiſchen, theoſophiſchen und myſtiſchen Richtungen hervor. Sie giebt ſich ſelbſt als eine Offenbarungslehre, für die ſie den Glauben derer, die den Weg des Lebens wandeln, in Anſpruch nimmt; und in ihrem Mittelpunkte bezieht ſich dieſe Lehre auf ſittlich-praktiſche Zwecke, ohne in Aſcetik auszuarten. Man iſt allerdings zu der Behauptung berechtigt, daß dieſe Lehre in vorchriſtlicher Zeit ſich gebildet habe; doch darf aus ihr

1) Tom. 1. p. 105. 107. 111.

2) Tom. 1. p. 41. 45. 47. 49.

3) A. a. O. p. 35.

4) A. a. O. p. 43.

Digitized by Google

nicht ein Beweis hergenommen werden für die bekannte, ganz unbeſtimmt gehaltene Behauptung davon, daß ſich in alten Zeiten in dem Geiſte der Völker Vorderaſiens eine Philoſophie im Stillen und Verborgenen entwickelt habe. Jene Lehre verdankt ihren Urſprung nicht philoſophiſchen Beſtrebungen des menſchlichen Geiſtes, ſondern iſt eine Glaubenslehre, die ſich geſchichtlich nur ſo gebildet haben kann, wie es im Vorhergehenden dargeſtellt worden iſt.

In ſpäteren Zeiten iſt dieſe urſprünglich einfache Lehre, durch Vermiſchung mit fremdartigen Vorſtellungen ein verworrenes Gewebe von ſinnloſen Anſichten geworden. Es verband ſich damit ein Gemiſch von Parſenthum und Chaldäismus. Neue Vorſtellungen auch, deren Urſprung kaum nachweislich iſt, drangen ein. So erſcheint auf einmal, bei dem, durch Aebel Zivo, auf Befehl des Höchſten vollzogenen Werke der Weltſchöpfung, eine andere mythiſche Geſtalt, unter dem Namen Fetahil ihm dienend zur Seite ſtehend [1]). Die Fragen über das Wie der Schöpfung, und über den Urſprung der Finſterniß drängen ſich lauter vor [2]). Das in verunreinigter Geſinnung wurzelnde Bewußtſein der Entfremdung von Gott tritt ſchärfer hervor, und in Folge deſſen werden, da einmal ethiſche und phyſiſche Vorſtellungen mit einander vermiſcht worden waren, die Mittelſtufen der geiſtigen Schöpfungen wenigſtens zum Theil vervielfältigt. Es treten ſogar leiſe Andeutungen ein, die darauf ſchließen laſſen, daß für eine beſtimmte Zeit der Geſchichte der Lehre indiſche Anſichten nicht ganz ohne allen Einfluß auf die Entwicklung geblieben ſein dürften. Es wird von Geiſtern, aus Geiſtern entſtanden und von dem ſchaffenden Geiſte, durch den die klaren Gewäſſer und die hellen Strahlen des Lichtglanzes wären, unter dem Namen von Manos, ſo wie von ſeinem, durch das Gebet ſchaf-

1) Cod. nas. tom. 1. p. 65. 67.

2) Tom. 1. p. 143. 145. 147.

Digitized by Google

fenden Abbilde geredet [1]). Sollten in dieſem Namen und in dieſer Vorſtellung von einer Schöpfung durch das Gebet Andeutumgen auf eine Verwandtſchaft mit indiſchen Lehren enthalten ſein, ſo treten ſolche in der Lehre der Naſaräer im Ganzen jedoch ſehr zurück, und jedenfalls würden mit der Lehre der Naſaräer indiſche Anſichten nur auf eine ſehr verworrene Weiſe verwebt worden ſein. Die Lehre der Perſer aber von dem Streite der guten und böſen Geiſter, von den boshaften Abſichten der Geiſter der Finſterniß, die gegen die Lichtwelt anſtreben und ſie zu beſtürmen trachten, iſt wirklich auf eine lebendige Weiſe in die Lehre der Naſaräer aufgenommen worden, und damit hängt zugleich die Vorſtellung von dem lebendigen Feuer zuſammen [2]). Auch die vorher erwähnte Vorſtellung von einer Schöpfung durch das Gebet könnte aus dem Feuerdienſte ſtammen. Indem jene perſiſche Lehre mit den Anſichten der Naſaräer vermiſcht worden iſt, iſt dies jedoch nicht auf eine einfache Weiſe geſchehen; vielmehr iſt bei dieſer Vermiſchung der chaldäiſche Sterndienſt als Vermittlungsglied eingetreten. In älteren Zeiten ſtanden die Naſaräer, wie dem Judenthum, ſo auch allem chaldäiſchen Religionsweſen in einem ſehr feindlichen Gegenſatze gegenüber; von daher rührte die Polemik gegen den Dienſt der Sternmächte. Chaldäiſche Welt- und Lebensanſichten wurden aber ſpäter mit den Vorſtellungen der Naſaräer inniger und in reicherer Fülle verknüpft, und da die, in der chaldäiſchen Religion als göttlich verehrten Mächte den Naſaräern urſprünglich als böſe Mächte gegolten hatten, ſo wurden auch bei reicherer Ausbildung der naſaräiſchen Weltanſicht die chaldäiſchen Götter als Geiſter der Finſterniß in dieſelbe aufgenommen. Im Urgrunde der Tiefe regen und bewegen ſich drohend die Geiſter der Finſterniß

Bur

1) Tom. 1. p. 131. 133, 135. 145.

2) Tom. 1. p. 146. 153. 155. 165.

Digitized by Google

Bur und Ur; aber die von ihnen gezeugten Sternmächte ſind es vornehmlich, die gegen die Lichtwelt in Kampf treten [1]). Völlig unverſtändlich würde dieſe Anſicht, wonach die Sterngeiſter als böſe Mächte gelten, ſein, wenn ſie nicht erklärlich würde durch das Verhältniß des Chaldäismus zum Naſaräismus. Man ſieht hieraus, welche ſeltſame Vorſtellungen ſich im Synkretismus bilden können.

In den Anſichten der Naſaräer über die Sterngeiſter findet ſich eine Vorſtellung, die in einem geradezu entgegenſetztem Sinne, als in welchem ſie dieſelbe aufgefaßt haben, offenbar an Myſterienlehren ſich entwickelt hat, die zu dem Kreiſe des Dienſtes der Anahid gehören. Es wird von der Mutter der Welt geredet, die, auch Namrus genannt, als Liebesgeiſt der Finſterniß, von Bur geſchwängert oder nach dem ſie den Fetahil verführt hat, die Sternmächte gebährt [2]). Von den Naſaräern wird ſie dem Böſen zugezählt und zugeſellt. Zuſammengeſtellt wird ſie ſehr häufig mit dem Meſſias [3]).

Es leuchtet von ſelbſt ein, daß dieſe Vorſtellung, ihrem Urſprunge nach, den Kreiſen jenes Religionsdienſtes angehöre, der, bei dem Zerfallen der Volksreligionen, unter verſchiedenen äußeren Formen nnd Namen bald als Aſtartedienſt, bald als Iſisdienſt, bald als Dienſt der großen Mutter ſich ausbildete. Die Naſaräer nahmen auch dieſe Vorſtellung in ihr Syſtem auf, nach dem eigentlichen Standpunkte jedoch, auf welchem ſie ſich in ihrer Weltbetrachtung hielten, konnten ſie die Mutter der Welt nicht als eine gute Göttin verehren; dieſelbe mußte vielmehr als die Mutter des Böſen von ihnen verabſcheut werden. Im Bundeheſch dagegen, deſſen verworrene Lehre auch hervorgegangen iſt aus einem Synkretismus ſpäter Zeiten, wird,

1) Tom. 1. p. 179. 181. 187. 189. 207. 307.

2) Tom. 1. p. 247. 313. tom. 2. p. 277. 299. 315. 317.

3) Tom. 1. p. 55. 99. tom. 2. p. 17. 43. 87. 133. 147. 253.

wie in den Schriften der Naſaräer des Liebesgeiſtes der Finſterniß in Gemeinſchaft mit dem Meſſias, der Anahid in Gemeinſchaft mit dem Zerduſcht, aber in einem guten Sinne gedacht.

Die Lehre des Bundeheſch ſteht überhaupt zu der Lehre der Naſaräer in einem ſehr merkwürdigen Gegenſatze. In beiden herrſcht eine gleiche ſynkretiſtiſche Verwirrung, in beiden finden ſich verwandte Vorſtellungen, die auf eine gemeinſame Quelle hinweiſen, aber in einem entgegengeſetzten Sinne um- und ausgebildet ſind. Wenn die Naſaräer die babyloniſchen Götter in ihr Syſtem als Mächte der Finſterniß aufnahmen, ſo haben dagegen diejenigen, in deren Geiſt die Lehre des Bundeheſch ſich ausgebildet hat, die Vorſtellungen der ſyriſch-chaldäiſchen Geſtirndiener mit den religiöſen Vorſtellungen der Feuerdiener auf eine freundliche Weiſe zu vermitteln geſucht. Die Lehre des Bundeheſch ſchließt ſich in ihrem Urſprunge an die Lehre des Zerduſcht an, aber ſo, daß in ihrer Ausbildung der ächte Geiſt der Religion der Feuerdiener völlig aus ihr verſchwunden iſt, indem das ihr geeignete Bewußtſein ſich verlor in die fleiſchliche Auffaſſungsweiſe der Chaldäer; die Naſaräer dagegen hielten, bei aller ſeltſamen Verwirrung, die in der Geſchichte ihrer Lehre vorging, doch immer noch feſt an dem Bewußtſein der Geiſtigkeit, in deren Gegenſatz zur Fleiſchlichkeit [1]).

Was hauptſächlich den Geiſt der Naſaräer in ſpäteren Zeiten, nachdem einmal die einfache ſittliche Geſinnung aus ihrer Seele verſchwunden war, beſchäftigte, war die Frage über den Urſprung der Finſterniß, des Böſen und der Sünde [2]). An Verſuchen zur Beantwortung dieſer Frage entwickelte ſich, während das Bewußtſein von der Macht der Sünde in der Welt immer ſtärker ſich regte,

1) Vergl. Cod. nasar. tom. 1. p. 267. tom. 3. p. 45. 49.

2) Tom. 1. p. 143. 147.

Digitized by Google

die Lehre der Naſaräer im Laufe der Zeiten fort. Indem hiermit zugleich das Bewußtſein von der Entfremdung der Welt von dem göttlichen Geiſte immer ſchärfer ſich ausbildete, entſtand für die Vorſtellung das Bedürfniß, immer mehr Mittelſtufen in die Mitte zwiſchen dem urſchöpferiſchen Geiſte und der geſchaffenen Welt einzuſchieben. Zugleich aber auch bildete ſich nach und nach die Vorſtellung aus, daß dem unmittelbaren Vorſtande einer Welt, in welcher es ſo verworren zuginge, im eigentlichen Sinne göttliche Weſenheit nicht zukommen könne. Demnächſt verwirrten aber auch die Fragen über das Wie der Schöpfung das Bewußtſein.

In älteren Zeiten waren ſolche gar nicht aufgeworfen worden; ſondern man hatte ſich mit der Offenbarungslehre begnügt, wonach Aebel Zivo die Welt des dritten Lebens, auf unmittelbaren Befehl des höchſten Lebens, in die Bereiche der Finſterniß hineingeſchaffen hätte. Später aber begnügte man ſich damit nicht mehr; man bildete ſich in Beziehung auf die Schöpfung der Geiſterwelten beſonders die Vorſtellung von einem Ausfließen und in Beziehung auf die Schöpfung der fleiſchlichen Welt beſonders die Vorſtellungen von einer Zeugung aus [1]). Doch auch von einer geiſtigen göttlichen Weiblichkeit, die als heilige und ewige Herrin aller Dinge zu verehren ſei, wird geredet [2]). Dieſe Anſichten, die eine ſehr große innere Verwandtſchaft mit indiſchen Anſichten zeigen, können indeß in einem äußeren Zuſammenhange aus dem Grunde nicht auf ſolche bezogen werden, weil in Abſicht auf die Form der Vorſtellungen die ganze Auffaſſungsweiſe der Naſaräer in jeder Rückſicht eine andere iſt, als die der Indier. Dagegen finden ſich ſicherere Spuren eines Einfluſſes der platoniſchen Philoſophie auf die Lehre der Naſaräer. Von

1) Cod. nas. tom. 1. 131. 147. 247. 313. 317.

2) Tom. 1. p. 175.

der urbildlichen Welt, wie ſie vom zweiten Leben empfangen worden ſei, wird geredet [1]); ſo auch von einem Weltordner, einem Demiurgus, der freilich mehr nach indiſcher als nach griechiſcher Vorſtellungsweiſe durch das erſte Schöpfungsgebet hervorgerufen und dem von dem erſten Leben der Name des zweiten Lebens ertheilt worden wäre [2]) Nach dem Rathſchluſſe, oder auch wohl nach dem Vorbilde dieſes zweiten Lebens, Juſchamin genannt, ſoll die Welt durch Fetahil geſchaffen ſein [3]). Anderen Vorſtellungen nach ſoll die Welt geſchaffen ſein indem Abatur, das dritte Leben, der Sohn des Juſchamin, hineingeſchaut habe in die Finſterniß und ſo, als ſein Sohn Fetahil, ſein Abbild in den dunkeln Gewäſſern ſich abgeſpiegelt habe [4]).

Mannigfaltig hat ſich überhaupt in der geſchichtlichen Fortentwicklung der Lehre die Vorſtellung von Fetahil umgeſtaltet. Zuerſt kommt er als ein Gehülfe dem Aebel Zivo bei der Weltſchöpfung zur Seite ſtehend vor. Gleich Anfangs ſchon wird er hier als der Schöpfer der fleiſchlichen Welt nach dem von Aebel Zivo geſchaffenen geiſtigen Urbilde eingeführt [5]). Dagegen kommt anderswo Gabriel vor, der erſt nach dem dritten Leben, dem Abatur, dem Vater Fetahil's hervorgerufen und mit dem Werke der Weltſchöpfung beauftragt wird [6]). Dieſes Werkes des Weltbaues in der Tiefe, in der noch keine Wohnungen und keine Geſchöpfe waren, unterzieht ſich dann wieder, auf Befehl Gabriels, des Vaters der Geiſter, Fetahil [7]). Nun erwacht die Mutter der Welt, der Liebesgeiſt der Finſter-

1) Tom. 1. p. 151.
2) Tom. 1. p. 133.
3) Tom. 1. p. 249.
4) Tom. 1. p. 309.
5) Tom. 1. p. 65. 67.
6) Tom. 1. p. 165.
7) A. a. O. p. 177.

Digitized by Google

niß, und erweckt den Karabton, den Böſen, zur Umarmung, um mit ihr die böſen Sternmächte zu zeugen. Es entſteht das wilde Getümmel der Kinder der Finſterniß, die unter Bur's Anführung den Kampf um die Herrſchaft der Welt beginnen [1]). In Folge deſſen bringen die Sterngeiſter das Verderben über die Welt, und Alles in Verwirrung, was der Weltordner Gutes ſchafft [2]).

Einer andern Vorſtellung nach, die offenbar ſpäteren Urſprunges iſt, ſtellte ſich Fetahil, der als Abbild ſeines in den dunkeln Gewäſſern ſich ſpiegelnden Vaters Abatur entſtanden war, ungeſchickt bei der Weltſchöpfung an, und ließ ſich auch verführen von der Mutter der Welt, in deren Schooße er geboren war [3]). Er kann dem, nach ſeinem Ebenbilde geſchaffenen Adam das wahre Leben nicht einhauchen, und da dieſer es erſt gewinnt indem er die Augen öffnet, und Aebel Ziwo anſchaut, erkennt es Fetahil, daß ſeine eigene Werkthätigkeit eine nichtige geweſen ſei. Deshalb zürnt ihm ſein Vater, und legt ihm Feſſeln an, in welchen er bis zum Ende der Tage gebunden ſein ſoll [4]). Hiernach wird die in der Welt herrſchende Verwirrung dem Fetahil ſelbſt zugeſchrieben, weil er bei ſeinem Werke der Schöpfung nicht ſtrenge den Befehlen ſeines Vaters nachgekommen wäre [5]). Was aber Fetahil nicht hatte zu Ende bringen können, das führt ſeiner Vollkommenheit Aebel Ziwo entgegen [6]).

Die Anſicht, wonach der aus dem Leben Hervorgegangene die Schuld des Todes an ſich trage, herrſcht in der älteren urſprünglichen Lehre der Naſaräer nicht. Spä-

1) A. a. O. p. 179. 181. 187. 189. 207.

2) A. a. O. p. 211.

3) Tom. 1. p. 309. 311. 313.

4) Tom. 2. p. 121. 123.

5) Tom. 2. p. 315.

6) Tom. 2. p. 311. 315.

Digitized by Google

ter drangen, mit chaldäiſchen Anſichten vermiſchte perſiſche Vorſtellungen über den Urſprung des Böſen ein, bis zuletzt der Weltſchöpfer ſelbſt im Fetahil die Schuld der Sünde tragen mußte. Bei dieſer ſeltſamen Umwandlung der Vorſtellungen iſt man ſelbſt ſo weit gegangen, daß man den Juſchamin, der früher als das zweite Leben verehrt ward, ſpäter zum Urheber alles böſen und lügenhaften Weſens in der Welt gemacht hat [1]).

Bei allen Umgeſtaltungen, die ſie erleiden mußte, behauptete indeß in der Verachtung alles deſſen, was der Welt des Fleiſches angehört, die Lehre der Naſaräer ihren ſittlichen Charakter. Was dieſer Welt angehört, das gilt als ob es nicht ſei, und deshalb ſoll man darauf ſein Vertrauen nicht ſetzen [2]). Reinheit der Geſinnung und des Wandels vielmehr iſt das, worin man ſeinen Troſt ſuchen ſoll. Die Geiſter der Finſterniß haben nur für die ihnen beſtimmte Zeit Macht in der Welt.

Vier Geiſterordnungen werden, nach der Dreifachheit des Lebens, der die Finſterniß gegenüberſteht, gezählt. Die vierte gehört der Finſterniß an, und von daher iſt alles Böſe in die Welt gekommen [3]); doch wird die Finſterniß der Tiefe von der Welt unterſchieden, in die das Licht des Lebens durch das Wort Aebel Zivo's hineinſcheint [4]). Durch den Boten des Lebens verklärt ſich das Daſein des Menſchen, der in Adam und Eva als Haupt der Schöpfung geſchaffen worden iſt [5]), und dem als Begleiter durch's Leben die drei Schutzgeiſter Aebel, Schetel und Anuſch zur Seite geſtellt ſind [6]). Dem Menſchen iſt die

1) Tom. 1. p. 249. 309. tom. 3. p. 5.

2) Tom. 3. p. 45. 49.

3) Tom. 2. p. 289.

4) Tom. 2. p. 143.

5) Tom. 1. p. 25. 191.

6) Tom. 1. p. 25. 193.

Digitized by Google

Seele eingehaucht, wodurch er dem höheren Lichte verwandt iſt, und darum durch die den Frieden predigende Botſchaft des Lebens berufen wird zur Gerechtigkeit und Heiligkeit. Wer aber durch die Geiſter der Finſterniß ſich irre führen läßt, wie Fetahil ſich verführen ließ, der fällt in ihre Gewalt, dem Gerichte und dem verzehrenden Feuer anheim; doch iſt ihm die Rückkehr zur Heiligung durch das Mittel der Taufe im Jordan geboten [1]), die der Bote des Lebens ſelbſt ſich von Johannes dem Täufer ſoll haben geben laſſen [2]).

Da die Heiligkeit der Taufe im Jordan ſchon in der älteſten Urkunde der Naſaräer geprieſen wird [3]), ſo darf man mit ziemlicher Beſtimmtheit behaupten, daß dieſe Sitte nicht erſt durch Johannes eingeführt worden ſei. Da ferner eine ſo große Verwandtſchaft zwiſchen der Sittenlehre der Naſarier und der chriſtlichen Sittenlehre herrſcht, ſo darf man vohl annehmen, daß Jeſus durch die Taufe im Jordan mit den Naſaräern in eine gewiſſe Berührung gekommen ſein könnte. Daß aber dem Namen Johannes des Täufers unter den Naſaräern eine ſo große Verherrlichung zu Thil geworden iſt, davon kann der Grund in nichts anderemliegen, als darin, daß mit der Ausbreitung des Chriſtenthuns der Name des Johannes als Täufers Chriſti ausgebretet und verherrlicht worden iſt, und die Naſaräer, welche die Taufe im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiigen Geiſtes verwarfen [4]), für ihren Zweck, im Streite mit den Chriſten, auf die Taufe, die Jeſus von Johannes empfangen habe, als auf die einzig wahre [5]) hingewieſen haben, und eben ſo dazu gekommen ſind, den Namen des Johannes zu verherrlichen.

---

1) Tom. 2. p. 259.
2) Tom. 2. p. 17—3.
3) Tom. 1. p. 35.
4) Tom. 1. p. 109.
5) Tom. 1. p. 73. 103.

Digitized by Google

Chriſtus, der ihnen als falſcher Prophet, als ein trügeriſcher Meſſias galt, ward von ihnen, auf eine eben ſo ſeltſame Weiſe, wie ſie den Jehovah zum Sonnengott umdeuteten, als eine Einkörperung des Sternes Nebo oder Merkur gedeutet [1]). Auch unterließen ſie es, in ihrer feindlichen Geſinnung gegen das Chriſtenthum wie gegen den Sterndienſt, nicht, die zwölf Apoſtel mit den zwölf Sterngeiſtern des Thierkreiſes zu vergleichen [2]).

Wenn ſie urſprünglich in Abſcheu vor den Greueln Iſraels von dem Judenthume ſich getrennt hatten, ſo ſtellten ſie ſich nachher dem Chriſtenthume feindlich entgegen, weil ſie ſich nicht zu dem Glauben an die Göttlichkeit des von der Maria gebornen Menſchen erheben konnten. Auch die wahre Bedeutung des Erlöſungstodes konnten ſie nicht auffaſſen, und ſo blieben ſie ungeachtet der Reinheit und Strenge ihrer Sittlichkeit und der Vergeiſtigung ihrer Vorſtellungsweiſe dem Fleiſche anheimgefallen.

Die drei Schutzgeiſter, die dem Adam und ſeinen Nachkommen als Begleiter zur Seite gegeben waren [3]), ſcheinen auf eine Vorſtellung zu deuten zu ſeyn, die in der Lehre der Feuerdiener ſich beſtimmter ausgebildet findet. Seruſch wachte unter den Perſern über die Heiligkeit des Gedankens, Raſchneraſt über die Wahrhaftigkeit und Reinheit des Worts, und Mithra über die Heligkeit der That. Es ſcheint nach dem Verhältniſſe, in welchem dieſe drei Geiſter zum Menſchen ſtehen, daß, wenn auch keine äußere, doch eine gewiſſe innere Verwandtſchaft zwiſchen der Vorſtellung von dieſen und von den drei Schutzgeiſtern der Naſaräer, Anuſch, Aebel und Scheel ſtattfände. Sie ſind, zu ſeinem Heile, dem Menſche beigegeben; als der

1) Tom. 1. p. 47. 55. 57. 89. 9. 105. 107. 109. tom. 2. p. 9. 81. 133.

2) Tom. 1. p. 111.

3) Tom. 1. p. 25. 65. 183. 27. tom. 3. p. 267.

eigentliche Vermittler des Menſchen mit der Gottheit wird jedoch der Bote des Lebens verehrt, Gabriel oder Aebel Zivo, der die Worte des Lebens verkündigt, das Waſſer des Lebens bringt, die Finſterniß verſcheucht, der Sonne, dem Monde und den Sternen ihr Licht verleiht, dem ohnmächtigen Fetahil hilft bei dem Werke der Schöpfung, daß es vollendet werde, und am Ende der Tage herankommen wird zum Gericht [1]). Dann iſt die Zeit verfloſſen, während welcher es den Geiſtern der Finſterniß geſtattet ſein ſoll, Macht zu üben, die im Uebrigen doch ſtets, wie ſtürmiſch ſie ſich auch in ihrem wilden Drängen regen mögen, in Feſſeln und Banden gehalten werden [2]). Wenn aber der Tag des Gerichts anbricht, dann werden ſie völliger Zernichtung anheim gegeben; ſie zerſtören ſich durch ſich ſelbſt in ihrer eigenen Weſenheit des verzehrenden Feuers nebſt der ganzen Welt der Finſterniß mit Allem, was böſe war und der Miſſethat ſich ſchuldig gemacht hat [3]). Fetahil indeß wird von Aebel Zivo aus ſeinen Feſſeln und Banden befreit, und im Jordan getauft wie Juſchamin und Abatur [4]).

Eine durchaus ethiſche Weltanſicht liegt der Lehre der Naſaräer, wie ſie im Vorhergehenden in ihren Hauptzügen dargeſtellt worden iſt, zu Grunde; ſie hat jedoch, beſonders in Rückſicht auf die Vorſtellungen von der Schöpfung der Welt, im Laufe der Zeiten mannichfaltige Umgeſtaltungen erleiden müſſen, in Folge deren ſie ſehr verwirrt worden iſt. Von Umgeſtaltungen, die mit ihrer Liturgie vorgenommen worden ſind, finden ſich aber auch Spuren in ihren Schriften aus dem ſechszehnten Jahr-

1) Tom. 1. p. 23. 27. 49. 51. 57. 65. 243. tom. 2. p. 75. 175. 313. 315.

2) Tom. 1. p. 27. 227. 259. tom. 2. p. 7.

3) Tom. 1. p. 25. 29. 69. 151. 227. tom. 2. p. 147.

4) Tom. 2. p. 261.

Digitized by Google

hundert. Man ſieht, daß ſie damals den Sonntag heiligten, ungeachtet ſie dies früher den Chriſten zum Vorwurf gemacht hätten [1]).

Die noch beſtehende Sekte der Johanniten [2]) iſt ohne Zweifel ein Zweig der Sekte der Naſaräer, unterſcheidet ſich jedoch in Abſicht auf die Lehre in ſehr weſentlichen Punkten von derſelben. Die Johanniten theilen mit den Naſaräern die Anſicht von der, auf Befehl des Höchſten durch Gabriel bewerkſtelligten Schöpfung der Welt; auch halten ſie das Andenken an Johannes den Täufer, ſowie die Taufe und das Bad in den reinen Gewäſſern ſehr heilig [3]); ſie haben aber, vielleicht erſt in Folge deſſen, daß ſie, verfolgt von den Muhamedanern, eine Zeitlang an die neſtorianiſchen Chriſten von Babylon ſich angeſchloſſen haben, von Chriſtus eine ganz andere Anſicht, als die Naſaräer, indem Einige von ihnen ihn als einen Propheten verehren, Andere aber als den, für die Sünden der Menſchen gekreuzigten, geſtorbenen und am dritten Tag wieder auferſtandenen Erlöſer [4]). Sie feiern das Abendmahl in chriſtlicher Weiſe [5]); über die Geſtirne ſcheinen ſie eigenthümliche, von den Vorſtellungen der Naſaräer abweichende Anſichten ſich ausgebildet zu haben [6]). Sie glauben, daß am Tage des Gerichtes die Frommen für die Unfrommen heilbringend eintreten, und für ſie die Sündenvergebung erlangen werden [7]).

---

1) Tom. 1. p. 107. tom. 3. p. 99. 305.

2) Kaempfer. amoenit. exot. p. 435—453. Fabr. cod. pseudepigr. p. 27. 28. cod. nasar. praef. p. 5. d'Herbelot. biblioth. orient. Sabi.

3) Kaempfer. amoen. exot. p. 442. 447—451. cod. nas. praef. not. 16.

4) Kaempfer. amoen. exot. p. 438. 444. 445.

5) A. a. O. p. 451.

6) Amoen. exot. p. 442.

7) A. a. O. p. 443.

Digitized by Google

Die Geſchichte des in die Lehre der Johanniten ausgehenden Naſaräismus giebt ein recht auffallendes Beiſpiel davon, wie ſeltſam verſchiedenartige Vorſtellungen ſich da mit einander vermiſchen können, wo das innere Seelenleben einmal getrübt und in Folge dieſer Trübung das Bewußtſein verworren geworden iſt. Die Lehre der Naſaräer verdankt ihren Urſprung ähnlichen irrthümlichen Verwechſelungen phyſiſcher und ethiſcher Begriffe, als aus welchen der Gnoſticismus ſich gebildet hat; auch treten in der ſpäteren Lehre der Naſaräer ſehr viele und bedeutende Anklänge an gnoſtiſche Lehren hervor. Man wird indeß deshalb keineswegs ſchon unbedingt zu der Behauptung berechtigt ſein, daß der Gnoſticismus im Naſaräismus wurzele und unmittelbar aus demſelben hervorgegangen ſei. Denn in der älteren einfacheren Form der Lehre der Naſaräer treten weniger beſtimmte Spuren einer eigentlichen Verwandtſchaft mit den Lehren der Gnoſtiker hervor, und was die ſpätere Ausbildung jener betrifft, ſo kann dieſelbe gar wohl der Ausbildung des Gnoſticismus zur Seite gegangen ſein, in einer gemeinſamen Quelle wurzelnd, hervorgegangen aus dem Geiſte und dem Zuſtande der Bildung einer beſtimmten Zeit.

Man hat häufig als auf eine ſolche gemeinſame Quelle hingewieſen auf eine angeblich vorhanden geweſene alte orientaliſche Philoſophie, von der man jedoch in der Geſchichte der Völker West-Aſiens, nach langem Suchen, keine Spur hat auffinden können. Man hat in neueren Zeiten daher ſeinen Blick auf Indien gewandt, in der Hoffnung, dort diejenigen Aufſchlüſſe zu finden, wonach man bisher in der Geſchichte der Völker Weſt-Aſiens vergeblich geſucht hatte. Läugnen läßt ſich auch allerdings nicht, daß man innerhalb der Kreiſe der gnoſtiſchen Lehren auf gewiſſe Vorſtellungen ſtößt, die Vergleichungspunkte mit indiſchen Anſichten darbieten. Theils jedoch unterſcheidet ſich die ganze Vorſtellungsweiſe der Gnoſtiker viel zu

ſehr von der der Indier, als daß hier von einem äußeren Zuſammenhange die Rede ſein könnte; theils auch ſtehen die im Gnoſticismus herrſchenden Grundbegriffe geradezu im Widerſpruch mit den religiöſen Vorſtellungen der Indier. Die Vorſtellung von dem, unter einer höheren Weltordnung, ohne ſich deſſen bewußt zu ſein, ſtehenden Archon oder Demiurgus, iſt eine Vorſtellung, die innerhalb der Kreiſe indiſcher Anſichten nirgends einen Platz findet. Zwar ſchafft auch Manu nur auf Befehl des höchſten Urweſens die geordnete Welt; doch iſt er dabei der Leitung, unter der er ſteht, in Demuth und Buße ſich völlig klar bewußt. Eben hierdurch ergiebt ſich ein weſentlicher Unterſchied zwiſchen der Vorſtellung von Manu und der vom Archon oder von dem Demiurgus. Das, worin dieſer Unterſchied beruht, iſt ſowohl in Beziehung auf die Lehre der Weda's, wie auf die der Gnoſtiker von weſentlicher und tief eingreifender Bedeutung. In einer rein pantheiſtiſchen Geſinnung, ohne daß ihre Seele von dem Gefühle der Ungöttlichkeit oder Sündhaftigkeit der Welt durchdrungen geweſen wäre, haben die Indier ihre Vorſtellung von Manu ausgebildet, und weil ihnen die Welt eine vollkommene ſchien, galt ihnen auch der unmittelbare Vorſteher der Weltſchöpfung als ein vollkommenes Weſen. In dem Geiſte der Gnoſtiker dagegen waltete das Bewußtſein von dem Weltübel vor, und eben deshalb konnten ſie ſich den Weltſchöpfer nicht als ein durchaus vollkommenes Weſen denken. Sie hatten eine Ahnung davon, daß dem, was Paulus nur in Beziehung auf das Sittengeſetz ausgeſprochen hatte, auch eine erweiterte Bedeutung auf das im Leben der Natur waltende Geſetz zu geben ſei, daß nämlich das Geſetz der Schatten des Friedens ſei, daß wie oder wo, ſei es in was immer für Form, Ordnung walte, darin das Weſen des ewigen Friedens Gottes ſich abſpiegle, daß aber in der Form der Abſpiegelung die Weſenheit des ewigen Friedensgeiſtes nicht beſtehe. Ueber dieſe Ahnung

Digitized by Google

konnten ſie in ihrem Bewußtſein nicht zu einem klar ausgebildeten Begriffe kommen, und ſo bildeten ſie ſich, indem ſie dabei Anſichten, die durch den platoniſchen Timäos verbreitet worden waren, zu Hülfe nahmen, ihre Vorſtellung von dem Demiurgus. Nach den Vorſtellungen, die in den Weda's herrſchen, wird dagegen die göttliche Weſenheit als unmittelbar beſtehend in Allem, was lebendig iſt, gedacht, im Feuer und Waſſer, in der Raumerfüllung und in der Luft.

So wenig wie dem Demiurgos der Gnoſtiker ein Platz unter den brämaniſchen Göttern anzuweiſen iſt, eben ſo wenig darf man ihn ſuchen wollen in dem Kreiſe der buddhaiſchen Götter. Von der Vorſtellung von einem perſönlichen Vorſteher der Weltſchöpfung, der unter einer ihm ſelbſt nicht bewußten Leitung des höchſten Gottes ſein Amt vollzöge, kommt in dem ganzen Kreiſe buddhaiſcher Lehren nicht die geringſte Spur vor. Die Welt iſt den Bauddha's der im ewigen Sturm ſich bewegende, in der nothwendigen Verkettung von Urſachen und Wirkungen aus ſich ſelbſt entſtehende und in ſich ſelbſt vergehende Ortſchilang. Inwiefern in Beziehung auf die Lehre der Bauddha's von Weltgeiſtern, die der Schöpfung vorſtänden, geredet werden kann, wird man immer nur auf das brämaniſche Religionsſyſtem, aus welchem das buddhaiſche ſich hervorgebildet hat, zurückgeführt, oder auf das von Sankara Acharya, alſo nach dem ſechſten Jahrhundert in Nepal eingeführte ſynkretiſtiſche Syſtem.

Obgleich dies Syſtem der Bauddha's von Nepal mehrere Vergleichungspunkte mit den Lehren der Gnoſtiker inſofern darbietet, inwiefern in demſelben die Schöpfung der Welt, durch die eingeſchobene Vorſtellung von weltſchöpferiſchen Buddha's, in eine nähere Beziehung zur göttlichen Weſenheit geſetzt wird: ſo kann doch von einer äußeren Verwandtſchaft der Lehren deſſelben mit gnoſtiſchen Lehren auch die Rede nicht ſein. Denn eines Theils ſtammt

es aus jüngeren Zeiten, als die gnoſtiſchen Syſteme, her, anderen Theils fehlt' auch in dieſem Syſteme, wie in allen Syſtemen, die ſich aus dem Geiſte der Indier entfaltet haben, der gnoſtiſche Begriff der Hylä gänzlich.

Von der Vorſtellung von einem Dualismus in der Art und Weiſe, wie die Gnoſtiker ſie ausgebildet haben, kommen weder in den buddhaiſchen noch in den brâmaniſchen Lehrſyſtemen Spuren vor. Die Vorſtellungen von den Kämpfen der Aſuren gegen die Suren, der wilden Geiſter gegen die milden, können hier gar nicht in Betracht kommen, da dieſe in einem ganz anderen Sinne zu nehmen ſind, als die gnoſtiſche Vorſtellung von dem Kampfe der Finſterniß gegen das Licht. Die wedantiſche Lehre weiß überall von keinem Dualismus, und die dualiſtiſche Lehre der Sankhya von Prakriti und Puruſcha bietet gar keine Punkte zur Vergleichung mit der dualiſtiſchen Lehre der Gnoſtiker dar. Auch die Vorſtellung der Bauddha's von dem Gegenſatze des Göttlichen und Weltlichen hat mit der gnoſtiſchen Vorſtellung von dem Gegenſatze des Lichts und der Finſterniß nichts gemein.

Es iſt in dem Sinne, wie in den gnoſtiſchen Syſtemen, in dem buddhaiſchen Syſteme von einem Anſtürmen der Bereiche der Finſterniß gegen die des Lichtes, oder von einem Wiederſchein des Lichtes in der Finſterniß nicht die Rede. Die Welt entſteht, nach buddhaiſcher Anſicht, in Folge einer unbegreiflichen Nothwendigkeit aus und durch ſich ſelbſt; angelockt von dem lieblichen Geruche der Erde ſtiegen aus der Höhe die Geiſter herab, und verfielen darauf in Luſt und Begierde der Sünde. So ward die Erde von beſeelten Weſen bevölkert, und es entſtand nun für die Seelen der Beruf, während ihrer Wanderung abzubüßen und an innerer Heiligung zu arbeiten für den Zweck, aus der im Weltleben herrſchenden nothwendigen Verkettung von Urſachen und Wirkungen heraus zur Freiheit zu gelangen.

Digitized by Google

Läugnen läßt ſich freilich nicht, daß ſich in den gnoſtiſchen Lehren und in dieſer ſittlichen Anſicht der Bauddha's manche verwandtſchaftliche Anklänge fänden; es darf deshalb jedoch um ſo weniger eine Schlußfolgerung auf äußere Verwandtſchaft gemacht werden, um wie ſicherer es zu behaupten ſteht, daß das, worauf es hierbei im Gnoſticismus ankommt, derſelbe dem Chriſtenthum zu verdanken habe. Im Uebrigen findet zwiſchen den kosmologiſchen Anſichten der Bauddha's und Gnoſtiker keine Verwandtſchaft ſtatt.

Die Begriffe von der Hylä und dem Demiurgus, wie ſie ſich in den gnoſtiſchen Syſtemen ausgebildet finden, ſind es, durch die die Lehre der Gnoſtiker ihre Verwandtſchaft zu der in Alexandrien gepflegten platoniſchen Philoſophie kund thut. Auf eine ſynkretiſtiſche Weiſe vermiſchte mythiſche Vorſtellungen, die ſich urſprünglich verſchiedenartig im Volksglauben der Perſer, der ſyriſch-chaldäiſchen Geſtirndiener und wahrſcheinlich auch der Aegypter ausgebildet hatten, verklärt durch ſittliche Vorſtellungen, die aus dem Judenthum und Chriſtenthum ſtammten, und in einem gewiſſen Maaße geordnet in einem Bewußtſein, welches durch Bekanntſchaft mit griechiſcher Philoſophie zu einer Art von philoſophiſcher Bildung gelangt war, ſind es, woraus im Laufe der Zeiten nach der Vermiſchung der Völker im Alterthume, die gnoſtiſchen Syſteme ſich hervorgebildet haben. Spuren von einer alten orientaliſchen Weisheit laſſen ſich innerhalb der Kreiſe gnoſtiſcher Lehren nirgends nachweiſen; wohl dagegen ſind die Wurzeln und Keime dieſer Lehren, wenn man die gnoſtiſchen Syſteme auflöſ't, in den religiöſen Vorſtellungen der heidniſchen Völker Weſt-Aſiens, der Juden und Chriſten, ſowie der griechiſchen Philoſophie zn finden.

Baſilides, von dem die Sage behauptet, daß er in Perſien als Religionslehrer aufgetreten ſei [1]), ſtand auf

1) Hippolyt. Oper. Hamburg. 1718. p. 293.

ſeinem alexandriniſch-jüdiſch-chriſtlichen Standpunkte in der Mitte zwiſchen dem Perſerthum und der griechiſchen Philoſophie. Daß ſeine Philoſophie mit der buddhaiſchen Lehre nichts gemein gehabt haben kann, folgt ſchon daraus, daß er die Welt, als deren Bild ihm der Tempel von Jeruſalem galt, als einen Tempel Gottes anſah. Durchaus dem innerſten Geiſte des buddhaiſchen Religionsſyſtems zuwider war auch ſein Beſtreben, die Gottheit zu rechtfertigen wegen des vielen Uebels in der Welt. Ihm ſtammte die Vorſtellung von einer göttlichen Weltregierung aus dem Judenthum und Chriſtenthum her; dem Buddhaismus aber, in welchem aller Zuſammenhang zwiſchen dem Göttlichen und Weltlichen aufgehoben wird, iſt dieſelbe völlig fremd. In ſeiner Lehre von der Seelenwanderung ſpricht ſich freilich eine große Verwandtſchaft mit indiſchen, beſonders aber buddhaiſchen Anſichten aus; es iſt jedoch ſchon im Vorhergehenden über die Geſchichte der Lehre von der Seelenwanderung unter den Griechen und Alexandrinern die Rede geweſen, und aus dem, was auseinandergeſetzt worden iſt, erhellt, daß in Rückſicht auf den Urſprung dieſer Lehre, wie ſie in der alexandriniſchen Philoſophie ausgebildet worden iſt, gar nicht mit Nothwendigkeit eine Schlußfolgerung auf äußere Verwandtſchaft mit indiſchen Lehren gemacht werden dürfe. Auf eine ſolche Verwandtſchaft zeigt ſonſt nichts in dem Syſteme des Baſilides hin. Daß ſeine Lehre von den höheren geiſtigen Mächten in Folge einer im Sinne alexandriniſcher Philoſophie unternommenen Deutung der religiöſen Vorſtellungen der Perſer von den ſieben Amſchaspands ſich gebildet habe, leuchtet von ſelbſt ein.

Andere Vorſtellungen, als welche ſich im Syſteme des Baſilides finden, hat Valentin in das ſeinige aufgenommen, obgleich ihren Grundlehren nach beide Syſteme ſehr verwandt ſind. Die Vorſtellungen von dem Pleroma, von dem in der Entwicklung und Regung zum Leben her-

Digitized by Google

vortretenden Gegenſatze des Thätigen und Leidenden, des Schaffenden und Empfangenden, des Männlichen und Weiblichen, die Valentin in ſein Syſtem aufgenommen hat, könnte Manchen zu der Behauptung verleiten, daß dieſer Gnoſtiker aus dem Schatze chineſiſcher Weisheit geſchöpft haben müſſe; oder man könnte dabei etwa auch auf japaniſche Urweisheit verweiſen. So weit in die Ferne hin braucht man indeß ſeinen Blick nicht zu richten, um dort den Keim zu dieſer Valentinianiſchen Vorſtellung zu ſuchen.

Valentin war in Aegypten geboren, und dieſe Nachricht über ſeine Geburt giebt Aufſchluß über den Geiſt ſeiner Lehre. Von ſeiner Kindheit an mußten ſeinem Bewußtſein die Vorſtellungen des ägyptiſchen Volksglaubens vertraut geworden ſein, und wenn Baſilides mehr zum Perſiſchen ſich hinneigte, und daran ſich hielt, ſo verknüpfte dagegen Valentin mit ſeiner Gnoſis Vorſtellungen, die ihm geworden waren in Folge ſeiner Bekanntſchaft mit der ägyptiſchen Religion.

Die Vorſtelluug von dem Gegenſatze des Thätigen und Leidenden war ſchon in der religiöſen Phyſik der Aegypter, in ihrer Lehre von dem ſchaffenden Lichte und dem zeugenden Waſſer enthalten, und ſpiegelt ſich in allen ihren Vorſtellungen über das Weſen der Götter, in den verſchiedenen Götterordnungen wieder ab. Außerdem aber auch war das Bewußtſein der Aegypter völlig in's Fleiſch verſunken, und dieſem Verhältniſſe nach kann eben Valentin zu ſeiner Vorſtellung von dem Pleroma nicht anders gekommen ſein, als dadurch, daß er das, was in ihm angeregt war durch die Eindrücke, die er von Jugend auf empfangen hatte, in Vergeiſtigung, nach der Art und Weiſe, wie die Gnoſtiker und Alexandriner bei ihrer philoſophiſchen Umdeutung heidniſcher Vorſtellungen überhaupt verfuhren, verklärt habe. In ſeinem Geiſte gedieh gleichſam die fleiſchliche Geſinnung der Aegypter zum Abbilde in der Vorſtellung von der Fülle.

Nur mit großer Gewaltſamkeit würden die hier in Frage kommenden Anſichten des Valentin auf brâmaniſche Anſichten zurückzuführen ſein; mit buddhaiſchen Anſichten aber haben ſie gar nichts gemein. Die ächte buddhaiſche Lehre, die nur die Herrlichkeit des Leeren preiſ't, kümmert ſich nicht um die Fülle; auch weiß ſie in der Art, wie Valentin davon geredet hat, von dem in der Lebensentwicklung hervortretenden Gegenſatze des Schaffenden und Empfangenden, des Männlichen und Weiblichen nichts. Die Vorſtellung Valentin's von dem Süzügos oder den Süzügien könnte verwandtſchaftliche Beziehungen zu der brâmaniſchen Vorſtellung von den Sakti's zeigen; ſie iſt indeß ſchon nothwendig in der Vorſtellung von dem Gegenſatze enthalten und da dieſe letztere, ihrem Urſprunge nach, hinlänglich zu erklären iſt aus dem Volksglauben der Aegypter, ſo darf man auch nicht in Rückſicht auf die Frage über den Urſprung der erſteren in weiteren Kreiſen des Völkerlebens herumſuchen wollen, ſondern muß ſich mit dem unmittelbar Nahen und Einfachen begnügen, und dies um ſo mehr, da verwandte Anklänge im Einzelnen keinen Beweis liefern können, im Großen und Ganzen aber die gnoſtiſche Anſchauungsweiſe von der indiſchen ſich ſehr unterſcheidet. Der Gedanke an einen Zuſammenhang der Lehren Valentin's und Buddha's hebt ſich überdies von ſelbſt auf.

Was den von Valentin aufgeſtellten Begriff von Horos betrifft, ſo ließe ſich derſelbe allerdings auf gewiſſe Anſichten, die ſich in den Weda's finden, zurückführen; dem Gedanken indeß, daß jedes Weſen daran verwieſen ſei, in den Schranken ſeiner Eigenthümlichkeit zu verharren, und das zu ſein, was es auf ſeinem beſonderen Standpunkte in der Entwicklung des Lebens ſein ſoll, wird in der Lehre der Weda's nur für einen untergeordneten und niederen Standpunkt ſittlichen Daſeins Werth und Gültigkeit beigelegt. Auf dem höchſten Standpunkte ſittlichen

Daſeins gelangt nach indiſcher Anſicht die Seele durch Buße, indem ſie ſich ihrer Verbindung mit dem göttlichen Weſen bewußt wird, zur wirklichen Gemeinſchaft mit demſelben, erkennt in ſich ſelbſt die höchſte Seele als allgegenwärtig in allen Geſchöpfen, und wird ſo in den höchſten Geiſt, ja in das allmächtige Urweſen ſelbſt verſchlungen. Dieſe Anſicht ſteht geradezu in Widerſpruch mit dem an den gnoſtiſchen Begriff von Horos geknüpften Gedanken, nach welchem jedes Weſen, welches über die ihm geſetzte Schranke hinaus wolle, welches, ſtatt Gott in ſeiner Offenbarung, wie er ſich ihm ſelbſt auf ſeinem beſonderen Standpunkt darſtelle, zu erkennen, in deſſen verborgenes Weſen eindringen zu wollen, ſich erkühne, in Gefahr gerathe, in Nichts zu verſinken. Auf mythiſche Vorſtellungen der Aegypter dagegen läßt ſich der gnoſtiſche Begriff von Horos allerdings zurückführen. Horos galt im Syſteme des Valentin als der Grund der Harmonie, Ordnung und Einheit auf allen Stufen des Daſeins. Er wird nicht zum Reiche der übrigen Aeonen gezählt, ſondern erſt nachdem die allgemeine Harmonie im Pleroma geſtört war, iſt er, um dieſelbe wieder herzuſtellen, vom Bythos ausgefloſſen. Von den Aegyptern wurde in mythiſcher Geſtalt ein Gott Horos verehrt, der zu den jüngſten Göttern gehörte; herangewachſen überwand er, der Sage nach, den Typhon, und herrſchte dann in Aegypten als der letzte der Götterkönige. Auf bildlichen Darſtellungen erſcheint er mit dem Helios, indem er Könige weiht und krönt; auch als Ordner des Jahr's ward er verehrt, ſowie als Gott des Geſanges und Saitenſpiels, der Harmonie und heiteren Freude. Die Griechen deuteten ſein Weſen auf Apollo, alſo auf diejenige göttliche Macht, die maaßgebend die Harmonie beſtimme. So finden ſich hier in dem ägyptiſchen Horos, dem Ueberwinder des Böſen im Typhon, dem Gotte, der als letzter König aus dem Göttergeſchlechte an der Schwelle zwiſchen der Götter- und Menſchenwelt ſteht, ordnend über

das Leben zu walten, allerdings verwandtſchaftliche Beziehungen zu dem gnoſtiſchen Horos. Der Begriff des letzteren iſt nur in philoſophiſcher Deutung und Umwandelung nach alexandriniſcher Weiſe mehr vergeiſtigt. Wie die ſpäteren Philoſophen mythiſche Vorſtellungen zu behandeln, umzudeuten und dadurch zu vergeiſtigen wußten, dies erhellt ſehr deutlich aus den Betrachtungen des Plutarch über den Mythos der Iſis. Dieſe Art und Weiſe der Mythendeutung ging ſo weit, daß man häufig kaum im Stande iſt, die urſprüngliche mythiſche Geſtalt in der ſpäteren philoſophiſchen Vorſtellung wieder zu erkennen. Darum darf denn auch bei einer Vergleichung des gnoſtiſchen Begriffs vom Horos mit der mythiſchen Geſtalt nicht zu viel Gewicht auf das, worin etwa ein Unterſchied in Beidem hervortreten möchte, gelegt werden, wenn nur überhaupt Verwandtſchaft in den Grundvorſtellungen ſich zeigt.

Mit großer Wahrſcheinlichkeit auch ſteht zu behaupten, daß die Lehre des Valentin von dem Leiden der Sophia urſprünglich wurzele in irgend einer beſonderen, jetzt kaum mehr aufzuklärenden Auffaſſung und Deutung von mythiſchen Vorſtellungen über die Leiden der Iſis. Dieſe ägyptiſche Göttin kann ſehr wohl von Valentin auf eine ähnliche Weiſe in ſein Syſtem aufgenommen worden ſein, wie die babyloniſchen Götter als böſe Mächte von den Naſaräern. Es ſind im Vorhergehenden ſchon mehrfach Beiſpiele vorgekommen, aus denen erhellt, auf eine wie ſeltſame Weiſe die Vorſtellungen im Synkretismus ſich umgeſtalten können. Die Lehre des Valentin zeigt aber, nach der ganzen in ihr herrſchenden Auffaſſungsweiſe, im Gegenſatze zur Lehre des Baſilides, in welcher perſiſche Anſichten vorherrſchen, daß ſie nicht von dem Einfluſſe des Geiſtes der ägyptiſchen Religion unberührt geblieben ſein kann. Wie der Begriff vom Pleroma und der vom Gegenſatze des Männlichen und Weiblichen auf ägyptiſche Anſichten hinweiſen, ſo auch die Vorſtellnng vom Mono-

Digitized by Google

genes. Dieſe wurzelt in der ägyptiſchen Vorſtellung von dem Agathodämon, dem guten Geiſte, der, zugleich als Phtha und als Kneph, von den Aegyptern als Werkmeiſter der Welt verehrt ward [1]).

Ganz und gar anders umgeſtaltet, aber offenbar urſprünglich aus derſelben Wurzel hervorgekeimt, findet ſich dieſe Vorſtellung bei den Orphikern, die ihren Zeus als die Wurzel der Erde und des ſternichten Himmels prieſen, der im Feuer, im Waſſer, in der Erde und im Aether walte, im Dunkel der Nacht und in der Lichthelle des Tages, und deſſen Augen Sonne und Mond, Schultern und Bruſt die Luft, Leib die Erde und Fuß die Wurzeln der Erde wären. Aehnliche Anſichten brachten alexandriniſche Juden in Umlauf, wenn ſie den griechiſchen Tragikern Verſe unterſchoben, wonach der eine von der unkörperlichen geiſtigen Gottheit, die bald im Feuer, bald im Waſſer, als allwaltend in der Natur, im Donner und Blitz, in Stürmen und Wolken erſcheine, geſungen haben ſollte, oder der andere von dem Einen Gotte, der Himmel, Erde und Meer nebſt den gewaltigen Stürmen geſchaffen hätte, und der dritte von der als Zeus zu begrüßenden hohen erhabenen Macht, die mit ihren feuchten Armen den weiten Aether und die Erde umfangen halte [2]).

Alle dieſe Vorſtellungen haben zwar unmittelbar Nichts mit den gnoſtiſchen gemein; aber ſie ſind hier als Beiſpiele ſynkretiſtiſcher Beſtrebungen um ſo mehr zu berückſichtigen, um wie mehr es darauf ankommt, nachzuweiſen, wie jüdiſche, griechiſche und ägyptiſche Vorſtellungen auf verſchiedene Weiſe mit einander wären verknüpft worden [3]),

---

1) Vergl. Jablonsky panth. aegypt. L. 1. c. 4. Abhandlungen der hiſtoriſch-philologiſchen Klaſſe der Königlich Preußiſchen Akademie der Wiſſenſchaften. 1820—1821. S. 129.

2) Vergl. Boekh. graec. tragoed. princ. c. 12.

3) Vergl. Valcken. Aristob. §. 5.

Digitized by Google

und was für ſeltſame Syſteme daraus entſtehen mußten, wenn Philoſophie und Chriſtenthum hinzutraten. Der gnoſtiſche Monogenes iſt freilich nicht im phyſiſchen Sinne als Makrokosmus aufzufaſſen, wohl aber im geiſtigen Sinne, indem in ihm die erſte Offenbarung Gottes als Menſch hervortrat. Die fleiſchlichen Vorſtellungen der Aegypter wurden überhaupt in dem Syſteme des Valentin vergeiſtigt, und wie von ihm die Vorſtellungen von der Fülle und der geſchlechtlichen Zeugung auf die Geiſterwelt übertragen wurden, ſo wurde auch die von den Aegyptern als Phtha oder als Kneph verehrte mythiſche Geſtalt gnoſtiſch zum Monogenes verklärt.

Die makrokosmiſch-mikrokosmiſche Vorſtellung, mit der die von der Mannweiblichkeit enge zuſammenhängt und ſich häufig verknüpft findet, zeigt übrigens nicht mit Nothwendigkeit auf äußere Verwandtſchaft mit bramaniſchen Vorſtellungen hin. Sie iſt ſchon aus dem Timäus des Platon zu entwickeln, hier aber in einer Art und Weiſe angedeutet, durch die ſich der Gedanke an eine äußere Verwandtſchaft mit indiſchen Anſichten von ſelbſt aufheben muß. Ohne viel Gewicht auf ſie zu legen, redet Philo von ihr, als von einer Anſicht, die eben nicht zu verwerfen wäre [1]). Angedeutet liegt ſie in der ganzen Form des religiöſen Bewußtſeins der Aegypter, die bei einer ſehr ſinnlichen Auffaſſungsweiſe in jedem Einzelnen und Mannichfaltigen, das Eine und Göttliche abbildlich wieder zu ſchauen glaubten, und daher in ihrer Betrachtung des Naturlebens leicht auf anthropomorphiſche Vorſtellungen kommen konnten. Vieles, was bei den ſpäteren Orphikern vorkommt, haben ſie ohne Zweifel aus mythiſchen Vorſtellungen der Aegypter geſchöpft, und dennoch iſt es in der orphiſchen Form nicht ägyptiſch, weil es im helleniſchen Geiſte anders aufgefaßt, umgeſtaltet und verklärt worden

1) Philon. Jud. oper. ed. Pfeiffer. Tom. 4. p. 68.

Digitized by Google

iſt. Wie aber in den orphiſchen Beſtrebungen religiöſe Momente wirkten, ſo bemächtigten ſich überhaupt die Dichtung nicht nur, ſondern auch die Religion und Philoſophie der älteren mythiſchen Vorſtellungen heidniſcher Völker, beſonders der Aegypter, und indem dieſe Vorſtellungen, nach neu entſtandenen religiöſen Bedürfniſſen, in dem Geiſte jüngerer Zeiten umgeſtaltet wurden, erhielten ſie einen ganz anderen Sinn, als ſie urſprünglich gehabt hatten. Welche Unklarheit und Verwirrung in den Anſichten ſich auch hieraus ergeben mußte, ſo blieb doch in der Richtung, in welcher die neuplatoniſche Philoſophie ſich entwickelte, die Form der helleniſchen Bildung vorherrſchend, während in der Richtung, die der Gnoſticismus in ſeiner Entwicklung nahm, orientaliſche Schwärmerei und phantaſtiſches Weſen ſich geltend machte, und daneben auch das Chriſtenthum, ohne in ſeinem wahren Sinne verſtanden zu werden, aufgenommen ward.

Eine ahnungsvolle Vorſtellung von der Erlöſung ſchwebte indeß allerdings vor dem Bewußtſein der Gnoſtiker, und demgemäß hatte auch Valentin, in einer faſt ähnlichen, jedoch nicht ganz gleichen Weiſe, wie es die Naſaräer gethan hetten, die, aus dem Chaldäismus urſprünglich herſtammende, und zu ſeiner Zeit ſchon mit den ägyptiſchen Religionsformen ſynkretiſtiſch verknüpfte Aſtrologie in ſein Syſtem eingeordnet, ſo daß ihm als die im Reiche des Demiurgus herrſchenden Mächte die Geſtirne galten. Den zwölf Geſtirnen des Thierkreiſes werden als den, in dem Geſetze der irdiſchen Zeugung waltenden Mächten, nach der Lehre der Valentinianer, die zwölf Apoſtel, die das Evangelium verkündigten, gegenübergeſetzt.

Von dem Geiſte des ſyriſch-chaldäiſchen Sterndienſtes innerlich mehr durchdrungen, als die des Baſilides und des Valentin, zeigt ſich die Lehre der Ophiten. Auf eine höchſt merkwürdige Weiſe tritt in ihr überhaupt, beſonders aber in der Hauptlehre von der Erlöſung die, dem Chal-

Digitized by Google

däismus urſprünglich eigenthümliche Vorſtellung von der magiſchen Anziehung der geiſtigen Kräfte vorherrſchend auf. Während der Erlöſer vom Himmel zur Erde durch die Reiche der ſieben Sterngeiſter ſich herab ließ, zog er nach ophitiſcher Lehre alles, was ſie noch von Lichtſamen hatten, an ſich und lähmte dadurch ihre Kraft. Dieſe Vorſtellung hängt enge mit der Anſicht zuſammen, worauf die Zauberkunſt der Chaldäer ſich ſtützte, indem unter ihnen das Prinzip dieſer Kunſt in dem Glauben beruhte, daß man im Stande ſei, durch ein magiſches Anziehen der geiſtigen Kräfte der Mächte des Lebens ſie zu bewältigen. Nach ophitiſcher Anſicht war ſomit der Erlöſer gewiſſermaaßen ein göttlicher Zauberer.

Wenn es unter den Ophiten zwei Partheien gab, von denen die eine die Schlange, nach jüdiſcher und perſiſcher Anſicht, als das Symbol des Böſen anſah, die andere aber als ein Symbol der Sophia, oder der belebenden Allſeele, ſo ſtammt dieſe letztere Anſicht offenbar her von der ägyptiſchen Vorſtellung von der Schlange mit dem Falkenhaupt. Wenn ſie die Augen ſchloß, herrſchte, nach mythiſcher Anſicht, Finſterniß in Aegypten; ſchlug ſie aber die Augen auf, dann durchfuhr Licht die Welt [1]). Mit dieſer Vorſtellung iſt die Anſicht der Ophiten, daß die Schlange das erſte Menſchenpaar erleuchtet habe, ſehr verwandt, wie denn überhaupt der ophitiſche Pantheismus eine große Verwandtſchaft mit ägyptiſchen Religionsanſichten zeigt.

Wenn ſo innerhalb der Kreiſe der gnoſtiſchen Lehren überall Spuren von einem religiöſer Synkretismus, nirgends aber von einer alten orientaliſchen Weisheit vorkommen, ſo iſt es dagegen die, freilich ſehr verdrehte Vorſtellung von der Erlöſung, die als ein neues und beſeelendes Element in den Gnoſticismus aus dem Chriſtenthum

1) Euseb. praeparat. evang. L. 1. c. 10.

übergegangen iſt. Es offenbarte ſich daran die Macht des über die Welt gekommenen Geiſtes chriſtlicher Freiheit, die ſich unter den Gnoſtikern nur in anderer Form, als unter den Neupythagoräern, heidniſcher Geſinnung und einem, von heidniſchen Vorſtellungen erfüllten Bewußtſein aufdrang, wenn die chriſtliche Vorſtellung von der Erlöſung mit Vorſtellungen, die aus alten heidniſchen Volksreligionen herſtammten, auf eine ſeltſame Weiſe verknüpft wurde. Die Macht jenes Geiſtes hat ſich auch daran offenbart, daß in den Jahrhunderten, die um die Zeit der Geburt des Erlöſers fallen, in Oſt-Aſien die buddhaiſche Gemeinde kräftigſt aufblühte und ſich über die Grenzen Indiens ausbreitete. Aber eine äußere Verwandtſchaft zwiſchen buddhaiſchen und gnoſtiſchen Lehren iſt um ſo weniger anzunehmen, um wie mehr die Gnoſtiker, mit Ausnahme der Anhänger des Marcion, von den Bauddha's in ihren Grundvorſtellungen über das Verhältniß des Göttlichen zum Weltlichen ſich unterſchieden.

Marcion zwar läugnete, wie die Bauddha's, allen Zuſammenhang des wahrhaft Göttlichen mit der Welt, wie mit der Natur, ſo auch mit der Geſchichte. Er hatte aber ſeinen Glauben nicht geſchöpft aus irgend einer alten Weisheitsquelle; auch wies er nicht auf den Oſten hin, als auf die Weltgegend, wo das Heil zu ſuchen ſei; vielmehr Chriſtus nur war es, auf den er ſein Vertrauen ſetzte, und auf den allein er überhaupt das Vertrauen geſetzt wiſſen wollte. „Er wollte nicht das Chriſtenthum durch die aus anderen Religionen und Theoſophieen entlehnten Ideen aufhellen und vervollſtändigen; ſondern er war voll von dem Bewußtſein, daß ſich in keiner Philoſophie und Religion etwas dem Chriſtenthum ähnliches finde, die herrſchende Idee ſeines Lebens und ſeines Syſtems war der ihn beſeelende Gedanke, daß der heilige Gott, der Gott voll Liebe und Barmherzigkeit, der in Chriſto als dem Erlöſer des in Elend verſunkenen Menſchen erſchienen, weder

in einer früheren Religion ſich geoffenbart, noch durch die Natur oder die Vernunft dem Menſchen ſich zu erkennen geben und nahe bringen konnte. Er hatte alſo die feſte Ueberzeugung, daß das Chriſtenthum die einzige Offenbarung Gottes ſei, er wollte nur die chriſtliche Lehre, welche er durch fremdartige, die Idee des heiligen Gottes verdunkelnde Beimiſchungen verfälſcht glaubte, in ihrer urſprünglichen Reinheit wieder herſtellen. Als Quelle der reinen chriſtlichen Religionserkenntniß ſah er nicht eine Geheimlehre an, keine Art mündlicher Ueberlieferung, deren Anſehn er vielmehr bekämpfte; ſondern die authentiſchen Urkunden von dem Leben und der Lehre Chriſti und dem Unterricht ſeiner wahren Jünger" [1]).

Dieſe Ueberzeugungen des Marcion, die auf ſeine ganze wiſſenſchaftliche Bildung einen tief eingreifenden Einfluß ausübten, ſchneiden jede Möglichkeit davon ab, daß er in Rückſicht auf ſeine Lehre von der Erlöſung aus Quellen, die anders woher, als aus dem Chriſtenthum gefloſſen wären, hätte geſchöpft haben können. Ueberdies auch hat ſeine Lehre vom Demiurgus und von der Hylä gar nichts mit buddhaiſchen Lehren gemein. Seine ſittlichen Anſichten enthalten nichts, was nicht einfach aus dem Chriſtenthum, nach der Art und Weiſe, wie er daſſelbe aufgefaßt hatte, zu erklären wäre. Denn eine etwaige Behauptung, daß die Anſicht, man könne nur im Stande der Eheloſigkeit zu vollkommener Heiligkeit gelangen, aus dem Buddhaismus herſtammen müſſe, wird Niemand aufzuſtellen wagen.

Von allen Gnoſtikern ſteht durch ſeine ſittliche Geſinnung Marcion dem Chriſtenthum am nächſten. Ihm war das Reich der Freiheit des Geiſtes ein an und für ſich weſentlich verſchiedenes von dem der Fleiſchlichkeit, und

---

1) Neander's genetiſche Entwicklung der vornehmſten gnoſtiſchen Syſteme. S. 276. 277. — Vergl. N. allgemeine Geſchichte der chriſtlichen Religion und Kirche. Bd. 1. Abtheil. 2. S. 788.

Digitized by Google

zwiſchen beiden konnte er ſich keine Vermittlungsſtufen irgend welcher Art denken. Wenn freilich auch die völlige Aufhebung des Verhältniſſes Gottes zur Welt in der Vorſtellung den Lehren des Chriſtenthums nicht entſpricht, ſo wurzelte doch die Anſicht, wonach in der Lehre des Marcion eine ſolche weſentliche Trennung gemacht ward, in der Fülle und Kräftigkeit ſeiner ſittlichen Geſinnung.

Anders dagegen verhielt es ſich mit den antinomiſtiſchen Gnoſtikern, die unter Allen, aus Mangel an ſittlicher Geſinnung, dem Chriſtenthum am fernſten ſtanden. Der Geiſt ſittlicher Freiheit war über die Menſchheit ausgegoſſen worden durch den Erlöſer; dieſem aber ſteht der Geiſt geſetzloſer Willkühr und Frechheit gegenüber, und wie beide einander ſich gegenüberſtehen, ſo ſetzen ſie ſich auch gegenſeitig voraus. Daß die Lehre der antinomiſtiſchen Gnoſtiker von der Freiheit aus einer alten orientaliſchen Myſtik herſtamme, iſt nicht anzunehmen; ſie ſtammt vielmehr aus einer, durch Mangel an ſittlicher Geſinnung veranlaßten, verkehrten Auffaſſung der Lehre von der chriſtlichen Freiheit. Vielfach iſt in der Geſchichte der chriſtlichen Kirche, beſonders in aufgeregten Zeiten, der antinomiſtiſche Irrthum blos in Folge einer falſchen Deutung der wahren Lehre aufgetreten. Daß mit der Predigt von der chriſtlichen Freiheit nicht nur die Möglichkeit, ſondern in Betracht der Sündhaftigkeit der Menſchen ſelbſt die Nothwendigkeit einer falſchen Deutung, wovor ſchon Paulus warnt, gegeben war, iſt an und für ſich ſelbſt klar.

Ueberhaupt giebt es in dem ganzen Kreiſe gnoſtiſcher Lehren gar nichts, was nicht anzuſehen wäre als in Selbſterzeugung aus einer Gnoſis hervorgegangen, die ihren Urſprung einer Vermiſchung von jüdiſch-chriſtlichen, perſiſchen ſyriſch-chaldäiſchen und ägyptiſchen Religionsanſichten, die nach der Weiſe, wie die Philoſophie in Alexandrien ſich ausbildete, mit platoniſchen Lehren verſetzt wurden, verdankt. Wenn man von den mythiſchen Vorſtellungen oder

Digitized by Google

den Dichtungen, die in der Gnoſis enthalten ſind, abſieht, und nur auf den philoſophiſchen Gehalt der gnoſtiſchen Lehren ſeine Aufmerkſamkeit wendet, ſo muß man geſtehen, daß das Bedeutendſte davon aus Vorſtellungen beſteht, die, urſprünglich den Lehren des platoniſchen Timäos entnommen, im wahnreichen Geiſte des Orientalen eine ſeltſame Geſtalt angenommen hatten, und mit Ahnungen geſchwängert worden waren, in denen ein trüber Wiederſchein der, durch die chriſtliche Offenbarung in die Welt gekommenen Vorſtellung von der Erlöſung ſich abſpiegelt. Dieſe reinſittliche Vorſtellung ward in einer zum Theil heidniſchen Geſinnung und nach heidniſcher Anſchauungsweiſe auf die Welt und auf das gegenſtändliche Leben in ihr übertragen, da ſie doch nur für das Seelenleben des Menſchen wahre Bedeutung hat. Grade hierin liegt, wie es ſchon Neander ſchön dargeſtellt hat, der Grundirrthum der Gnoſis. Den Gegenſatz von dem Menſchlichen und dem Natürlichen wußten in ihrem, in die Natur verſunkenen Bewußtſein die Orientalen nicht aus einander und feſt zu halten. Um ihr geiſtiges Leben ſich im Bewußtſein zu vergegenwärtigen, bedurften ſie bildlicher Vorſtellungen, die den Formen des Naturlebens entnommen waren, und ſo geſchah es, daß das geiſtige Leben ſelbſt in die Natur hineingeſchaut ward. Was nur im Geiſte und für das geiſtige Leben Bedeutung hat, der ſittliche Kampf in der Seele des Menſchen nämlich, wurde in die Natur hineingeſchaut, und der Kampf zwiſchen gutem und böſem auf die Welt und das gegenſtändliche Leben in ihr übertragen.

Dies iſt es, wodurch ſich die Gnoſis nicht nur vom Chriſtenthum, ſondern auch von der platoniſchen Lehre weſentlich unterſcheidet. Plato hält in der helleniſchen Form ſeiner Bildung das Menſchliche und das Natürliche im Gedanken nicht nur ſcharf aus einander, ſondern hebt auch in dem, nach dem Timäos benannten, Geſpräche das Feſthalten dieſes Gegenſatzes eben ſo ſcharf hervor. Dem He-

ros ſeiner ſittlich-philoſophiſchen Richtung geſteht er ſelbſt nicht einmal ein Wiſſen über das Weſen der natürlichen Dinge zu; ſeinen Sokrates ſtellt er vielmehr als einen Weiſen dar, der nur über ſittlich-politiſche Gegenſtände in ſeinem Geiſte klar geworden iſt, und der mit Staunen die Rede, in welcher Timäos ſeine Naturweisheit entwickelt, ohne Einrede oder Widerrede in der Hoffnung anhört, daß demnächſt Kritias ihm die Ueberzeugung geben werde von der geſchichtlichen Wahrheit ſeiner politiſchen Ideen.

Nur die Seite, von welcher die platoniſche Philoſophie der pythagoräiſchen ſich zuneigt, oder von welcher in ihr vielleicht nur, ohne wahre innere Zuneigung, pythagoräiſche Lehren dargeſtellt werden, iſt von den Gnoſtikern beachtet worden. Die ganze ethiſche Seite der platoniſchen Philoſophie, die in ihr die Hauptſache bildet, iſt von den Gnoſtikern völlig unberückſichtigt geblieben. In ihrer Ethik ſchloſſen ſie ſich an das Chriſtenthum an; ſie nahmen aber die chriſtliche Ethik nicht in ihrer wahren geſchichtlichen Bedeutung in ſich auf. Es war ihnen das Heil zwar gepredigt worden; aber ſie wußten nicht, wie ſie es zu gebrauchen hätten. Da ſie überhaupt den Gegenſatz zwiſchen Menſchlichem und Natürlichem richtig aufzufaſſen, nicht im Stande waren, ſo konnten ſie auch in Jeſu Chriſto nicht den wahren Gottmenſchen erkennen, und darum deuteten ſie auf eine ſeltſame und verworrene Weiſe ſein Weſen um.

In den Nachrichten, die uns über die Gnoſtiker erhalten ſind, zeigen ſich keine Spuren, daß ſie griechiſche Mythen brrückſichtigt und mit deren Deutung ſich beſchäftigt hätten. Die ihnen verwandten Simonianer dagegen, die ſich überhaupt viel mit allegoriſchen Deutungen auch der heidniſchen Mythen abgaben, zogen griechiſche Mythen in das Bereich ihrer Betrachtungen [1]). Zeus war ihnen

1) Neander's genetiſche Entwicklung der vornehmſten gnoſtiſchen Syſteme. S. 348.

der höchſte Gott, Athene die aus ihm emanirte Sophia. Die Anhänger des ſyriſchen Sterndienſtes deuteten die griechiſchen Vorſtellungen von den Göttern auf die Geſtirne und Elemente. Aeskulap wår ihnen die Luft, die dem menſchlichen Geſchlechte, ſowie allen belebten Geſchöpfen zur Erhaltung der Geſundheit nothwendig ſei; Apollo galt ihnen für die Sonne, und ſie behaupteten, daß man dieſen Gott mit Recht den Vater des Aeskulap nenne, weil derſelbe in ſeinem jährlichen regelmäßigen Laufe nach den verſchiedenen Jahreszeiten, der Luft ihre heilbringende Kraft ertheile [1]).

Auch mit der Deutung griechiſcher Mythen in dem Sinne ihrer religiöſen Anſichten gaben ſich die Manichäer ab. So gaben ſie dem nach der Myſterienlehre von den Titanen zerriſſenen Dionyſos die Deutung, er ſtelle die in der Materie vertheilte göttliche Kraft dar; auch beriefen ſie ſich auf die Dichter, welche die Gigantomachie beſungen hatten, zum Beweiſe dafür, daß auch dieſen die Erhebung der Materie gegen Gott nicht unbekannt geblieben ſei [2]). Von der Bekanntſchaft der Manichäer mit mythiſchen Vorſtellungen der Indier, oder wohl gar von einer Verwandtſchaft der ihrigen mit ſolchen kommt indeß in ihrer Lehre nicht die geringſte Spur vor. Baur hat es zwar verſucht, nach Schmidt's falſcher Auffaſſung der Buddhalehre eine ſolche nachzuweiſen. Die Grundlehren der Bauddha's ſtehen indeß völlig im Widerſpruch mit den Grundlehren der Manichäer. Von einer, im Trotz unternommenen, feindlichen Erhebung der Materie gegen die Gottheit iſt in dem ganzen Kreiſe buddhaiſcher Lehren eben ſo wenig die Rede, wie von einer etwaigen Theilnahme deſſen, was die Bauddha's als göttlich verehren, an der Schöpfung der Welt.

1) Pausan. VII. 23.

2) Neander's Geſchichte der chriſtlichen Kirche. Bd. 1. Abth. 2. S. 834. — Baur, das manichäiſche Religionsſyſtem. S. 82.

Digitized by Google

Schmidt und Baur haben beide den Begriff der Geiſtigkeit, wie derſelbe im Buddhaismus aufgefaßt wird, in einem völlig falſchen Sinne genommen, indem ſie denſelben mit dem buddhaiſchen Begriffe von der Gottheit verwechſelten. Das Weſen deſſen, was die Bauddha's als göttlich verehren, iſt weit über Geiſtigkeit und Fleiſchlichkeit erhaben, und es wohnte davon dem Geiſte der Manichäer keine Ahnung ein. Das Weſen der Geiſter, die nach buddhaiſcher Lehre, vom Sinnenreitze verführt, in's Fleiſch hinabſinken und mit demſelben im Kampfe ſich bewegen, hat keine Verwandtſchaft mit dem Göttlichen, ſondern muß ſich erſt dadurch zum Göttlichen verklären, daß es im Kampfe mit dem Fleiſche ſiegend ſich ſelbſt zernichtet. Auch die manichäiſchen Vorſtellungen von dem Urmenſchen und dem erlöſenden Sonnenmenſchen finden im Buddhaismus nirgends Anklang; ſie ſtehen vielmehr mit den Lehren desſelben im offenen Widerſpruch. Die makrokosmiſch-mikrokosmiſche Anſicht, wie ſie im Brâmaismus herrſcht, iſt im Buddhaismus, bei dem Heraustreten deſſelben aus jenem völlig gebrochen; im Uebrigen aber treten keine Spuren einer näheren Verwandtſchaft der makrokosmiſch-mikrokosmiſchen Vorſtellungen mit ähnlichen brâmaniſchen hervor.

Falſch iſt die Behauptung von Baur [1]), daß die Menſchwerdung Buddha's nur eine ſcheinbare geweſen wäre; wäre dies der Fall geweſen, ſo hätte er ſeine Lehre nicht aus der, für ihn alle Freuden des Lebens ſtörenden Betrachtung des vierfachen Elends, nämlich der Schmerzen der Geburt, des Alters, der Krankheit und des Todes ſchöpfen können. Nur dadurch, daß er als Menſch in Buße über alle weltlichen Verſuchungen ſiegt, errang Buddha den Zuſtand vollendeter Heiligkeit. Auch von der Vorſtellung von der Mannweiblichkeit kommt im Buddhaismus

1) Das Manichäiſche Religionsſyſtem. S. 441.

Digitized by Google

nichts vor. Arta-Ssidhi hat ſich, als er zum Jünglinge herangewachſen war, nur mit Mühe und Anwendung mannichfaltiger Ueberredungskünſte bewegen laſſen, ſich zu vermählen, und ſpäter hat er ſeine Gemahlin verlaſſen, um Buddha zu werden.

Der Boden, aus welchem der Manichäismus hervorgekeimt, iſt das Perſerthum; die ganze Behandlung aber, die die perſiſchen Religionslehren in der Schule Mani's haben erleiden müſſen, zeigt auf den Standpunkt hin, der in ſynkretiſtiſcher Verbindung mit dem Chriſtenthum durch die alexandriniſche Philoſophie, in welcher in allegoriſcher Deutung die heidniſchen Vorſtellungen vergeiſtigt wurden, gegeben war. In den Lehren der Naſaräer, wie ſie ſich in ihren ſpäteren Formen ausgebildet hatten, findet ſich ſehr viel, was auf Verwandtſchaft mit manichäiſchen Lehren hinweiſ't. Die Unterſuchung indeß darüber, ob die Manichäer von den Naſaräern, oder die Naſaräer von den Manichäern geborgt haben, iſt mit großen Schwierigkeiten verknüpft. Doch ſcheint es nach dem Verhältniſſe, in welchem beide Religionsſyſteme zum Chriſtenthum ſtehen, daß, wenn überhaupt ein äußerer Zuſammenhang anzunehmen wäre, man dem Naſaräismus die Priorität zuerkennen, und das Chriſtliche im Manichäismus und Gnoſticismns als ein Hinzugekommenes anſehen müſſe.

Das Perſerthum übrigens, von welchem Mani ausgegangen iſt, kann unmöglich, ſeinem inneren Geiſte nach, der reinen Lehre des Zerduſcht entſprochen haben. Die Verwirrung, die in Allem, was religiöſe Angelegenheiten betraf, zur Zeit, in welcher er lebte, im perſiſchen Reiche herrſchte, iſt hinlänglich bekannt; aber auch die geiſtige Richtung, die den Manichäismus beſeelt, iſt eine ganz und gar andere, als die im Feuerdienſte herrſchende ſittlich-praktiſche Richtung. Nach dem Zerfallen der alten Volksreligionen und nach dem, in Folge von Alexanders Zuge entſtandenen Völkergewühle herrſchte überhaupt in Aſien

ein

ein ſeltſamer Religionszuſtand, der in Folge der Menſchwerdung Chriſti mit neuen Gährungsſtoffen geſchwängert ward. Die, aus dieſem Zuſtande hervorgegangenen einzelnen Sekten bildeten zwar in ſich abgeſchloſſene Kreiſe; ihre Wurzel aber hatten ſie in dem Leben der Maſſe, in dem verworren gewordenen Glauben des Volks. An einen Glauben ſolcher Art kann auch nur die Lehre Mani's, dem urſprünglichen Kern ihres Inhalts nach, ſich angeſchloſſen haben.

Der Gang der Entwicklung im religiöſen Leben der Völker des Occidents glich dem der Entwicklung im Leben der Völker des Orients. Die Richtung, in welcher ſchon frühe das Bewußtſein der Hellenen ſich bewegt hatte, und welche, in der Schule der Neu-Platoniker auf die Spitze getrieben, den Wendepunkt ihrer ferneren Entwicklung fand, kann durchaus nicht als eine ſolche angeſehen werden, die blos in dem Bewußtſein wiſſenſchaftlich und gelehrt gebildeter Männer lebendig geweſen wäre. Der Philoſoph freilich mußte in ſeinem Bewußtſein dieſelbe in einer mehr wiſſenſchaftlich ausgebildeten Form pflegen, als irgend Jemand aus dem Volke, deſſen Geiſt weniger wiſſenſchaftlich ausgebildet war. Dieſe Richtung hatte indeß nicht blos eine rein wiſſenſchaftliche Seite, ſondern bei allem Unſinn, der darum und daran hing, auch eine ſehr gemüthliche, von welcher ſie Anklänge im Geiſte des Volks finden mußte. Aus der Erſtarrung des religiöſen Bewußtſeins im Bilderdienſt wurde der Geiſt in jener Richtung hinausgeführt in eine lebendige Geiſterwelt, und zugleich hingewieſen auf die Verehrung der in der Natur lebendig waltenden Mächte. Nicht ohne Wahrſcheinlichkeit hat Niebuhr die Vermuthung aufgeſtellt, daß das von ihm aufgefundene kleine lateiniſche Gedicht, in welchem Archos und Venus, Amor und die Parcen als im All und über das Leben waltende geiſtige Mächte angerufen werden, als ein volksthümlicher Ausdruck religiöſer Geſinnungen aufzufaſ-

ſen ſei; gewiß aber ſprechen ſich in demſelben Anklänge neuplatoniſch-orphiſcher Anſichten aus [1]).

Während indeß unter den Griechen und Römern in Folge höher erwachter Freiheit des Geiſtes und in mannichfaltigen geiſtigen Kämpfen der endliche Fall des Heidenthums ſich vorbereitete, erhielt ſich immer noch in den, von der lebendig fortſchreitenden Entwicklung des Geiſtes der Geſchichte weniger ergriffenen Gemüthern des großen Haufens unter dem Volke eine gewiſſe Art von dumpfer Rechtgläubigkeit, die aber in eben dem Maaße ſinn- und ſeelenlos werden mußte, in welchem Maaße im öffentlichen Volksleben der Geiſt der alten Zeit abſtarb. In den Tempeln wurden nach alter Weiſe den Göttern Opfer dargebracht, und der ihnen von Alters her gebührende Dienſt geleiſtet. In einer gewiſſen Art von alterthümlicher Rechtgläubigkeit berichtete im Zeitalter der Antonine, nur wiedergebend, was er auf ſeinen Reiſen durch Hellas vernommen hatte, Pauſanias über die heiligen Tempelſagen. Noch gegen das Ende des vierten Jahrhunderts hielten mehrere der erſten und älteſten Familien in Rom die altrömiſche Religion mit allem Altrömiſchen feſt, und es befand ſich damals noch im römiſchen Senat eine bedeutende Anzahl von Heiden. Ein Theil des Senats wagte es, bei dem Kaiſer Gratian Gegenvorſtellungen zu machen, als derſelbe in dem Jahre 382 die Grundſtücke, welche den Tempeln gehörten, einzog, und den Prieſtern und Veſtalinnen den Unterhalt, den ſie aus der Staatskaſſe erhalten hatten, ſowie alle andern Privilegien entzog. Die Schwäche der kaiſerlichen Macht, die mancherlei politiſchen Bewegungen beſonders im Abendlande, die Beſtechlichkeit oder heidniſche Denkart einzelner Statthalter, Alles dies konnte die Erhaltung des Heidenthums in manchen Gegen-

---

1) Rheiniſches Muſeum. Herausgegeben von Niebuhr und Brandis. Jahrgang 3. Heft 1. S. 8.

den befördern. Heidniſche Gutsbeſitzer ſuchten auf ihren Gütern den heidniſchen Religionsdienſt zu erhalten, durch die Opfermahlzeiten und durch andere Mittel, welche ihre Gewalt über die Bauern trotz den beſtehenden Geſetzen ihnen gab, dieſelben an das Heidenthum zu feſſeln. Nicht nur indeß heidniſche Gutsherrn beförderten den Religionsdienſt, welchem ſie ſelbſt ergeben waren, ſondern auch chriſtliche Gutsherren wollten es nicht wiſſen, daß ihre Bauern in den Tempeln Opfer brachten, weil ihnen die Abgaben, welche von den Tempeln entrichtet wurden, einträglich waren [1]). Arnobius indeß berichtet, daß ſchon zu ſeiner Zeit der alte römiſche Religionsdienſt ſehr in Verfall geweſen, und wenig mehr geübt worden ſei [2]).

In die Formen des chriſtlichen Kirchendienſtes ging übrigens, in dem Maaße, wie das Chriſtenthum ſich ausbreitete, und ſich zur Herrſchaft emporrang, manche Form des heidniſchen Götterdienſtes über. Was aber die mit dem heidniſchen Religionsdienſte verknüpften mythiſchen Anſchauungen betrifft, ſo konnten dieſe freilich für die Chriſten keinen Sinn und keine Bedeutung haben. Die Chriſten verachteten die heidniſchen Mythen zum Theil als Kinder-Mährchen, denen Vorſtellungen entſprächen, die der Gottheit unwürdig wären. Ueberhaupt warfen ſie dem Heidenthum vor, daß die Götter deſſelben als Männer und Weiber, und alſo als ſinnlich und körperlich, auch als der Geburt und dem Tode, menſchlichen Schwächen, Leidenſchaften, und ſogar Laſtern unterworfen gedacht würden [3]).

1) Neander's allgemeine Geſchichte der chriſtlichen Religion. Bd. 2. Abth. 1. S. 151. 167. 168. 169.

2) Arnobius adv. Gent. L. 2. c. 67. 68. Prudentius contr. Symmach. L. 2. c. 303.

3) Justin. Martyr. ad Graecos Orat. Cohortat. ad grac. c. 2. Apolog. I. c. 21. Tatian contra graec. Orat. c. 1. 21. 22. Athenagor. Legat. pro Christian. c. 19. 20. 21. 32. Theophil. ad Autolic. L. 2. c. 3. Minuc. Felic. Octavius c. 20. 23. 25. Arnob. adv.

Digitized by Google

Die Heiden wurden getadelt, daß ſie nicht nur überhaupt anſtatt des Schöpfers das Geſchöpf verehrten, ſondern auch todtes Holz und Stein und nach menſchlichem Ebenbilde von ihnen ſelbſt geſchaffene Götter [1]). Auch wurden Beweiſe für die Unwahrheit der heidniſchen Lehren hergenommen von der Thatſache, daß von den heidniſchen Göttern ſo viel Widerſprechendes geſagt werde, und daß die Heiden ſelbſt nicht einig wären über das, was ihren Glauben angehe, indem Einige dies, Andere jenes behaupteten [2]).

Beſonders, jedoch keinesweges ausſchließlich, hielten ſich die römiſchen Kirchenſchriftſteller in ihrer Auffaſſung der heidniſchen Mythen vorzugsweiſe an die, nach dem Euhemeros benannte Deutungsweiſe, und ſahen ſo die Tempel der heidniſchen Götter als Gräber verſtorbener Menſchen an; doch läugneten ſie dabei keinesweges, daß der heidniſche Religionsdienſt zum Theil auch in einem Natur- und Geſtirn-Dienſt wurzele, und ſchloſſen die, von den griechiſchen Kirchenſchriftſtellern beſonders hervorgehobene Anſicht, daß die von den Heiden als göttlich verehrten Mächte dämoniſche Weſen wären, nicht aus [3]).

---

gent. L. 1. c. 23. L. 3. c. 6. 8. 10. 27. L. 5. c. 9. Jul. Firmic. De Error. Prof. Religion. 10. 12. 13. 17. Clement. Alexandr. Opera. Lutet. Paris. 1641. p. 15. 20. 21. 38. 41. Tertullian. De Spectacul. 17. De Idololatr. 1. Lactant. Instit. L. 1. c. 9. 10. 11. 16. L. 2. c. 6. Augustin. De civit. Dei. L. 2. c. 4. Gregor. Nazianz. Oper. Lutet. Paris. 1609. p. 41. 104. 601. 602.

1) Justin. Martyr. Cohortat. ad graec. c. 34. ad Diognet. Epist. c. 2. Athenagor. Legat. pro Christian. c. 17. 18. Theophil. ad Autolic. L. 1. c. 1. 10. Clement. Alexandr. Oper. p. 669. 711. Tertullian. De Idololatr. 4. Origen. contra Cels. L. 1. c. 5.

2) Arnob. adv. Gentes. L. 3. c. 29. 30. 31. 42. 44.

3) Minuc. Felic. Octavius. c. 20. 21. 27. Tertullian. Apologet. adv. gent. 10. 11. Jul. Firm. De Error. prof. Relig. c. 1. 2. 3. 6. 7. Augustin. De Civit. Dei. L. 6. c. 7. L. 8. c. 26. Lactant. Institut. L. 1. c. 8. 10. 11. 15. 18. Tertullian. De Idololatr.

Digitized by Google

Der ſtoiſchen Deutungsweiſe bedienten ſich die Kirchenväter vornehmlich zur Widerlegung der Lehren des heidniſchen Glaubens, indem ſie zu beweiſen ſuchten, daß, wenn die ſtoiſche Deutung der Mythen Grund habe, die Gegenſtände des heidniſchen Glaubens alsdann, als Naturmächte, keinesweges einer göttlichen Verehrung würdig wären [1]).

Im Ganzen wurde von den Chriſten der Abfall von dem wahren Glauben an den einigen Gott, den Schöpfer aller Dinge, und der Urſprung des Heidenthums als ein Werk der Verführung durch die Dämonen angeſehen [2]). Indeß gaben die Kirchenväter, bei ihren Angriffen gegen die heidniſchen Lehren zum Theil zu, daß ſowohl in der heidniſchen Philoſophie, als auch in den heidniſchen Religionen Spuren einer wahren Erkenntniß Gottes nachzuweiſen wären. Den Urſprung dieſer Erkenntniß in dem Bewußtſein der Heiden führten römiſche Kirchenſchriftſteller zurück auf das Weſen der menſchlichen Seele, die ſchon nach der ihr einwohnenden Verwandtſchaft mit der Gottheit einen Begriff von Gott haben müſſe, und durch die Natur über den Schöpfer belehrt werde [3]). Griechiſche Kirchenſchriftſteller dagegen, indem ſie ſich auf Ausſprüche der griechiſchen Dichter und Philoſophen beriefen, um die Wahrheit der Lehre des Chriſtenthums zu vertheidigen, be-

---

15. Origen. contr. Cels. L. 3. c. 3. 28. 29. Justin. Martyr. De monarch. c. 1. Tatian. contr. Graec. Orat. c. 12. Euseb. Praepar. Evang. L. 2. c. 5. L. 4. c. 15. Athenagor, Legat. pro Christian. c. 28.

1) Clement. Alexandr. Oper. Lutet. Paris. 1641. p. 15. 16. Augustin. De Civit. Dei. L. 6. c. 8. L. 7. c. 6. 27. 29. Athenagor. Legat. pro Christian. c. 22.

2) Justin. Martyr. Apologet. I. c. 23. 58. Tatian. contr. graec. Orat. c. 16. 17. Athenagor. Legat. pro Christian. c. 26. Euseb. Praepar. Evangel. L. 4. c. 22. Demonstrat. Evangel. L. 4. c. 9.

3) Tertullian. De Testimon. Animae. Lactant. Institut. L. 1. c. 5.

Digitized by Google

haupteten, daß Orpheus und Homer, Pythagoras und Platon aus den Schriften von Moſes und denen der Propheten Unterricht empfangen hätten [1]). Clemens von Alexandrien, der auf der Bahn fortſchreitet, die in vorchriſtlicher Zeit ſchon der Jude Ariſtobul eröffnet hatte, geht ſo weit, zu behaupten, daß Moſes Lehrer der Griechen geworden wäre in der Weisheit nicht nur, ſondern auch in der Staatskunſt und Kriegskunſt [2]). Ueberhaupt wird von Einigen der früheren chriſtlichen Schriftſteller das heidniſche Alterthum auf eine ganz ſeltſame Weiſe an die jüdiſche Geſchichte und an die moſaiſche Lehre, ſowie an die der Propheten angeknüpft. Mehrere griechiſche Mythen, und namentlich der von Bakchus ſollten aus Umdeutungen entſtanden ſein, die die Prophezeiungen des alten Teſtaments auf den Meſſias von böswilligen Dämonen hätten erleiden müſſen [3]). Die Verfertiger von Götterbildern ſollten zu ihrem Werke angeleitet worden ſein durch eine falſche Deutung der heiligen Schrift, in welcher geredet wird von der Schöpfung des Menſchen nach göttlichem Ebenbilde [4]). Andere behaupteten, daß der Dienſt des ägyptiſchen Gottes Serapis aus einer Vergötterung Joſeph's entſprungen ſei [5]).

Während ſo denn, als das Heidenthum immer mehr verfiel, die Mythen der alten Sänger auf die mannichfaltigſte

---

1) Justin. Martyr. Cohort. ad graec. c. 14. 19. 20. 24. 25. 26. 27. 28. 31. Apolog. I. c. 59. Tatian. contr. graec. Orat. c. 40. Origen. contr. Cels. L. 1. c. 15. Zoega's Abhandlungen, herausgegeben von Welker. S. 223. Euseb. Praepar. Evangel. L. 9. c. 6. L. 11. c. 9. L. 13. c. 12. 13.

2) Clement. Alexandr. Oper. p. 305. 347. 352. 595. Bode Orpheus. p. 39. 105.

3) Justin. Martyr. Apolog. I. c. 54.

4) Justin. Martyr. Cohortat. ad Graecos c. 34.

5) Jul. Firmicus de Error. Prof. Religion. 14.

Digitized by Google

und willkührlichſte Weiſe von Chriſten und Heiden für ihre verſchiedenen Zwecke, in den Kämpfen, in denen ſie mit einander befangen waren, behandelt wurden, waren dieſelben auch noch Gegenſtand blos gelehrter Beſchäftigungen geblieben, oder für andere Zwecke benutzt. Im Zeitalter des Kaiſers Auguſt hatte Hygin eine dürre Sammlung von Mythen veranſtaltet, ohne dabei auf Deutungen ſich einzulaſſen. Andere behandelten die Mythen für den Zweck, zur angenehmen Unterhaltung Erzählungen daraus zu bilden. Alberne Deutungen wurden von Paläphatus gegeben, und in einer nicht minder albernen Weiſe behandelten Dictys und Dares den Gegenſtand, der den Sänger der Ilias begeiſtert hatte.

III.
Die Form der chriſtlichen Dogmen- und Kirchen-Hiſtorie, in Betracht gezogen

von

Dr. C. Daub.

(Schluß.)

Im urchriſtlichen Zeitalter iſt der intenſiv-reichſte Inhalt in die einfachſte Form gefaßt, und dieſe zu entdecken wird eben darum, weil ſie die einfachſte iſt, der Forſchung leicht. Das Wort Jeſu an ſeine Eltern: (im Evangelium ſein erſtes) „wiſſet ihr nicht, daß ich ſein muß in dem, das meines Vaters iſt?" (Lucä 2, V. 49.) das andere an ſeine Jünger: „ich muß wirken die Werke des, der mich geſandt hat, ſo lange es Tag iſt; es kommt die Nacht, da niemand wirken kann." (Joh. 9, V. 4, vergl. Kap. 5, V. 17.) und ſein Wort an die geſammte Menſchheit: „es iſt vollbracht," (Joh. 19, V. 30.) — dieſe drei Worte ſind eben ſo viele Data, auf die alle übrigen, in den Lehren, die er offenbart, in den Thaten, die er thut, in den Leiden, die er duldet, und in den Berichten der Evangeliſten über ihn, ſich beziehen; und es darf nur die Beziehung eines jeden der übrigen auf dieſe drei Data, ingleichen die eines jeden, durch jedes Datum entweder blos indicirten, — oder (Weiſſagung und Wunder betreffend) ſelbſt geſchilderten Faktums auf eben dieſelben erforſcht ſein, ſo

iſt die Form, die der Inhalt hat, in ihrer erhabenen Einheit mit ihm, und durch keinerlei Widerſtreit geſtörten Identität mit ſich erkannt, und für die Hiſtorie des Zeitalters der dieſer eigne Gegenſtand (das Leben Jeſu, als das allein gleich-göttliche und menſchliche) erfaßt. Das Unternehmen einer Hiſtorie des Lebens Jeſu wird durch den von ihm, während ſeines Lebens, und mit der freieſten Aufopferung deſſelben, geſtifteten Glauben veranlaßt, und zwar durch ihn, wie er entweder der noch von keinerlei Zweifel beunruhigte iſt, oder ſich dem Zweifeln zugeneigt hat. Von dieſem Glauben aus, ſei's noch ohne den Zweifel, oder bereits mit ihm, ja ſogar als dem Zweifel ſelbſt, nimmt das Forſchen für die Geſchichte des erſten Zeitalters ſeine Richtung conſtanter Weiſe allein auf den, der ſchon als Knabe durch jenes Wort an ſeine — und an alle Eltern — ſo wie an alle Kinder, aller Zeiten, ſich als den Stifter des Glaubens und — der Kirche, deren Glaube er iſt, angekündigt, und in ſeinem ganzen Leben, durch ſein, dem Geſetz der ewigen Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe ſtets und überall conformes Lehren, Handeln und Leiden das, was von ihm vor ſeinem zeitlichen Leben durch die Propheten ꝛc. und von ihm, dem lebenden, ſelbſt angekündigt worden, wirklich vollzogen, oder: das göttliche Reich (τὴν βασιλείαν τοῦ οὐρανοῦ) in welchem er mit unendlich-freier Liebe ſein mußte und — iſt, als Gottes Reich auf Erden geſtiftet hat. Sind von der Forſchung vornehmlich die durch den evangeliſchen Inhalt erregten, und dann die ſeine Formen angehenden Zweifel, falls ſie auch in dieſe gerathen iſt, beſiegt und getilgt, ſo iſt dadurch die Form der Geſchichte des urchriſtlichen Zeitalters, als eine der Erzählung durchaus conforme Schilderung deſſelben gut vorbereitet. Und wer möchte wohl das beſagte Unternehmen, ſelbſt wenn die Veranlaſſung zu ihm nicht der Glaube, ſondern der Zweifel wäre — nur vorausgeſetzt, daß es nicht im Widerwillen oder Haß gegen den

Glauben, und nicht an der Luſt am Zweifeln, noch in der Zweifelſucht (einem unfreien Thun) beginne, für thöricht, „da ja das Leben Jeſu in den vier kanoniſchen Evangelien verfaßt und in ihnen gleichſam präſent ſei," — oder gar für verdammlich halten? Hat das, allein evangeliſch-urkundlich erzählte und geſchilderte Leben Jeſu, wenn auch mittelſt einer, nicht im Glauben, ſondern im Zweifel durchgeführten Forſchung unternommen, und obgleich an ſich von keiner Biographie, — weil daſſelbe über jede unendlich erhaben iſt — erreichbar, den Glauben und die Kirche, (beide, als von dem, deſſen Leben es war, geſtiftet) zu ſeinem Ausgangs- und Zielpunkte, und iſt das Intereſſe des Erzählers, ſogar wenn ihm der Stifter ſelbſt, in ſeiner Individualität, leiblichen Geſtalt, Größe u. ſ. w. gleichgiltig ſein könnte, wenigſtens, aus welchem — nur nicht feindſeligen Grunde auch immer, das an beiden Stiftungen, ſo ſind es dieſe, deren präſente — dem natürlichen Sinn ſich z. B. in jeder, der Andacht und Erbauung wegen verſammelten Gemeinde, darbietende — und bei aller in jedem Zeitalter geſchichtlich-erkennbaren Veränderung der Form, dennoch permanente Wirklichkeit an den hiſtoriſchen Sinn die Aufgabe bringt, ob und wie in ihnen ſich die Wahrheit urſprünglich verwirklicht habe; das Leben Jeſu, kritiſch- auch ſynoptiſch-erforſcht, aber, da die Kritik nicht erzählt, und die Synopſe nicht ſchildert, weder kritiſch noch ſynoptiſch, ſondern hiſtoriſch, in ſeiner unbeſchränkt freien Bewegung, und conſtituirend-legislativen Macht dargeſtellt, iſt die Löſung dieſer Aufgabe.

Die Löſung ſelbſt determinirt und diripirt ſich durch den Gedanken, daß die Wahrheit ihre Wirklichkeit in der Geſchichte, ja ſelbſt als Geſchichte habe. Dieſer Gedanke jedoch führt, wie von ſelbſt, den andern herbei, daß es weder die Geſchichte allein — in der ſie — noch die Wahrheit allein iſt, die ſich in ihr verwirklicht. Die logiſchen, rein-moraliſchen, rein-mathematiſchen, ſelbſt die

Digitized by Google

blos phyſikaliſchen Wahrheiten ſind, die ſie ſind, ohne irgend einen Vorausſetzungs- und Nachſchauungsakt des hiſtoriſchen Sinnes, und bedürfen, um zu ſein, die ſie ſind, weder der Geſchichte, noch deſſen, daß ſie in ihr ſich verwirklichen, oder ſelbſt geſchichtliche werden; und gleicherweiſe beſteht ja umgekehrt die Wahrheit des Irrthums, Wahns, unbefangenen, oder ſelbſt lügenhaften Aberglaubens ꝛc. in einer Wirklichkeit, die z. B. als die Wahrheit der Lüge (etwa in dem Bekenntniß, das der bereuende Menſch thut: es iſt wahr, ich hatte gelogen!) ſo geſchichtlich iſt, wie die der Wahrheit als ſolcher. Hat dieſe authentiſche, und auf wirklich-geweſene Fakta hinweiſende Data, ſo fehlt's dagegen der Lüge nicht an von ihr ſelbſt fabricirten, oder verfälſchten, untergeſchobenen und dergleichen, und macht ſie in ihrer geſchichtlichen Wirklichkeit durch dieſelben der Geſchichtforſchung, beſonders wenn's zum Vorausſetzen, und mittelſt ihrer zum Wiedervoranſchaulichen deſſen, was erſt wirklich geſchehen — alſo hiſtoriſch-wahr iſt, kommen ſoll, am meiſten zu ſchaffen.

Die oft genannten beiden Stiftungen, — als Fakta vergangen, als Data, d. i. als geſtifteter Glaube, und geſtiftete Kirche, präſent und permanent, — faſſen ſich in einen Begriff und mit einem Wort, mit dem Namen Chriſtenthum (die Chriſtenheit einſchließend) zuſammen, und es iſt vorbeſagtem dirigirenden Gedanken ganz gemäß, daß für die Erkenntniß das Chriſtenthum in ſeiner Wahrheit auf ſeinen geſchichtlichen Urſprung — auf das Leben Jeſu — zurückgeſchaut, und, ſogar, wenn es, obzwar in tieferm Sinn, als bei Tindal heißen müßte: christianity as old as the world, ein hiſtoriſches Chriſtenthum verlangt wird; nur daß dabei über jenem Gedanken der andre von der geſchichtlichen Wirklichkeit, wie ſie der Lüge mit der Wahrheit gemein, mithin ſchon darum an ſich weder eine Autorität iſt, noch hat, nicht vernachläſſigt werde. Wird aber dieſer Gedanke nicht ver-

nachläſſigt, ſo beſcheidet ſich, ſelbſt nach der genaueſten Forſchung, und als die treueſte Darſtellung des Erforſchten die Hiſtorie des urchriſtlichen Zeitalters von ſelbſt, daß ſie allerdings zwar nicht des Wahns, Irrthums, unbefangenen oder gar lügenhaften Aberglaubens in deren — ſondern die der Wahrheit als ſolcher in ihrer — geſchichtlichen Wirklichkeit ſei, allein zugleich doch auch, daß ſie keineswegs den Beweis für die Wahrheit als ſolche zu führen, und ihn, damit das Chriſtenthum in der Urſprünglichkeit beider, des Glaubens und der Kirche erkannt werde, zu geben vermöge. Wie die Geſchichte (die Dichtung auch) durch Natur, ſo vermittelt die Wahrheit (die Lüge auch) ſich durch Geſchichte, aber die Macht, als welche die Wahrheit, und zwar ſie allein (nicht die Lüge) ſich ſolcherweiſe vermittelt, iſt doch nicht die Geſchichte, ſondern die vor- und jenſeits-geſchichtliche, und in dieſer Macht der Wahrheit iſt das Chriſtenthum, ſelbſt wenn ſein geſchichtliches Alter das der Welt wäre, doch nicht hiſtoriſch-erkennbar; mit den Worten: „hiſtoriſches Chriſtenthum,“ iſt daher wohl viel, allein ſein Prinzip und Ziel — und die Erkenntniß des einen und des anderen betreffend, viel zu wenig geſagt. Die Hiſtorie des urchriſtlichen Zeitalters, in der evidenten Einfalt und Treue ihrer, von ſeinem Inhalt nicht erſchwerten Form leitet dieſe Erkenntniß ein, aber iſt ſie nicht ſelbſt.

Welche Hinderniſſe dem Erforſchen der Form des Inhalts, der dem chriſtlich-apoſtoliſchen Zeitalter eignet, wie denn dieſes Inhalts ſelbſt, und zwar durch ihn ſelbſt, — und hiermit auch dem Ermitteln der Form für die Hiſtorie, deren Gegenſtand eben dieſer Inhalt iſt, folglich einer, der Erzählung conformen und wahrhaften Schilderung des zweiten Zeitalters — im Wege ſtehen, hat ſich oben unter II. gezeigt. Hier wird nur noch die Schwierigkeit, welche dies Ermitteln hat, in Vergleich mit der, auf die daſſelbe in den folgenden Zeitaltern trifft, zu berückſichtigen ſein; ſie iſt nicht ſo groß,

wie, mit Ausnahme, der im päbſtlichen, die in den beiden anderen. Denn obſchon der Perſonen, die, vom Stifter dazu erwählt, den Glauben an Gott, den Vater, Sohn und Geiſt, und mit ihm zumal den an den Stifter ſelbſt in ſeiner göttlichen Perſönlichkeit, lehrend und taufend, der Welt mittheilten, und in ihr die erſten Gemeinden ſtifteten, mehrere, und dieſe von einander in irgend einem Grade charakteriſtiſch verſchieden waren, ſo leitete doch, in ihren Funktionen dieſer Mittheilung und Stiftung, ſie alle der eine und ſelbe, ihnen (namentlich den Apoſteln) von ihrem Herrn und Meiſter verheißne Geiſt, der ſie, wie hiermit zugleich verheißen war, in alle Wahrheit leiten werde. Die Gemeinden ſtanden zwar ihren Glauben und ihr Bekenntniß deſſelben angehend, (man müßte denn, wozu jedoch kein, durch Kritik erprobtes, Datum vorhanden iſt, das ſogenannte symbolum apostolicum für authentiſch halten) in einer durch die Taufe, durch das Bedürfniß gegenſeitiger Unterſtützung und dergleichen nur äußern Verbindung mit einander, auch mochte wohl ihrem Cult die Uniformität noch gänzlich mangeln, überdies waren die Gemeinde-Glieder, indem vor ihrer Bekehrung Juden, Juden-Genoſſen und ſelbſt Heiden, immer noch zum großen Theil ſehr verſchiedenen Sinnes, und hatte ſogar bei einigen Apoſteln und ihren Gehülfen Anfangs eine Differenz im Urtheilen über den einen oder andern Glaubens-Punkt ſtatt; — allein der Glaube, daß, wie den Apoſteln, eben ſo allen, die, mittelſt ihrer, den Stifter in ſeiner göttlichen Perſönlichkeit und Liebe anerkannt, ſich ihm ergeben, und ſeine Liebe zum Grund nnd Ziel der ihrigen genommen hatten, der eine und ſelbe, in alle Wahrheit leitende Geiſt mitgetheilt ſei, war und blieb doch der eine und ſelbe.

Es iſt die Hauptaufgabe der Geſchichtforſchung im apoſtoliſchen Zeitalter, daß ſie über den Inhalt, den die bibliſchen Data, dieſen Glauben betreffend, haben, ſich verſtändige. Die Form des Inhalts iſt, (was ſie leicht

entdeckt) ſo einfach, wie die des Inhalts in der urchriſtlichen Zeit, nur mit dem Unterſchiede, daß derſelbe dort ſich auf den Stifter in ſeiner Subjektivität und auf ſeine Einheit mit dem Geiſte, den er den Seinigen verheißt, — hier aber auf Subjekte bezieht, die im Glauben an ihn, und in der Liebe zu ihm, als die Seinigen, des ihnen von ihm verheißenen theilhaftig wurden. Das Leben Jeſu iſt das, welches die ihrer ſelbſt gewiſſe Wahrheit in ſeiner Perſon allein, und als dieſelbe geführt hat und ewig führt; ſomit iſt der Glaube an ihn der an ſie, und war er in den Perſonen, deren Glaube er wurde, — ſo viele ihrer und ſo verſchieden ſie ſein mochten, — der nicht an dieſe oder jene (nicht an die Perſon des Paulus, Barnabas ꝛc.) ſondern an den Geiſt, der ſie alle in alle Wahrheit leitete. Die Geſchichtforſchung, ſelbſt wenn ſie das Wunder dieſer Mittheilung und Leitung (die göttliche Inſpiration, Kraft derer unter den Glaubigen Vorzugsweiſe die Apoſtel die Wiſſenden und ſelbſt die Wunderthäter waren) in Zweifel zieht, kann doch nicht umhin, anzuerkennen, daß: von ihm, und von dem Glauben der Gemeinden mittelſt ſeiner geſtiftet zu ſein, die bibliſchen Data zeugen. Jener Zweifel aber berechtigt ſie nicht dazu, daſſelbe zu negiren, und in dieſem Glauben einen Aberglauben zu ſehen, ſondern nur dazu, ſeine Löſung und die gründliche Prüfung dieſes Glaubens einer andern — der jenſeits-geſchichtlichen — Unterſuchungsweiſe zu überlaſſen; iſt ſie wahrhaft unpartheiiſch, ſo verſteht ſie ſich hierzu von ſelbſt.

Das Zeitalter bietet weder bibliſche noch anderweitige Data dar, denen zufolge vorausgeſetzt werden müßte, daß, obſchon in ihm einzelne Sekten (z. B. der Doketen) oder Individuen (z. B. Corinth und Conſorten) von der Inſpiration und dergleichen ihnen eigenthümliche Meinungen hegten, die Gemeinden ſelbſt, eine das Göttliche der direkt- oder indirekt-apoſtoliſchen Stiftung ihrer ſelbſt oder

der andern bezweifelt hätten. Und eben ſo wenig finden ſich Angaben vor, hinweiſend auf, von wem auch immer, ſchon damals gemachte Verſuche, die göttliche Inſpiration und das: Wie ihrer Möglichkeit zu begreifen, und daß ſie eine wirkliche ſei oder geweſen ſei, zu beweiſen. Der Geſchichtforſcher hat alſo in ſeiner Reflexion auf die Gemeinden, ſo viele derſelben — und auf ihre Stifter, ſo weit dieſe urkundlich-erkennbar ſind, nur die Einheit und Einfachheit jenes Glaubens präcis zu beachten, ſo verſichert er ſich der Form, die der Inhalt des ganzen, ihretwegen mit Recht: apoſtoliſch-chriſtliches genannten, Zeitalters hatte, und erweckt er hiermit der Hiſtorie deſſelben ihren Gegenſtand, und die dem Gegenſtande angemeſſene Form; und wäre nur das Leben der Gemeinden in ihrer Totalität und in ihren einzelnen Gliedern ein nicht minder ſittliches geweſen, als es in der Anerkennung ihres göttlichen Urſprungs ein unbefangen-glaubiges wirklich war, ſo würde das Ergebniß der Geſchichtforſchung alle die Urtheile und Reden beſtätigen, worin beſagtes Zeitalter vor jedem nachfolgenden hochgelobt, und geprieſen zu werden pflegt.

Sogleich das nächſtfolgende gewährt für das Auffinden der Form ſeines Inhalts ꝛc. bei weitem die Vortheile nicht, die das vorige darbot. Fragen, wie die über den Unterſchied zwiſchen γνῶσις und πίστις kommen, wenn auch vorerſt bei einzelnen Kirchen-Vätern und ſonſtigen Lehrern zur Sprache; Verſuche, es bei der Anerkennung einer Theopneuſtie der Apoſtel und der Glaubigen, die ihre Zeitgenoſſen, und mit ihnen für die Verbreitung des Evangeliums, lehrend und handelnd thätig waren, nicht zu belaſſen, wurden gemacht; auch für die glaubigen Nachkommen insgeſammt wurde dieſe Anerkennung gefordert und gefördert, und wenn in ihr ein Unterſchied ſtatt fand, ſo war es nur der des verſchiedenen Grades der Erkenntniß, mit welcher ſie die Glaubigen — die unvollkommenen, und

minder oder mehr vollkommenen waren. Einzelnen Glaubensgenoſſen, beſonders den gelehrten und wiſſenſchaftlich-geübten, fehlte es überdem in ihrer Erkenntniß nicht an der Meinung ihrer größern Vollkommenheit, noch an Anſpruch auf deren Anerkennung bei den andern; auch ließen es unter dieſen wenigſtens die ihnen ergebenen nicht an der Bereitwilligkeit fehlen, ſie dafür, wofür ſie ſich ſelbſt hielten, — für die vom Geiſte der Wahrheit eminent erleuchteten, — zu halten. So ſetzte ſich der Anfangs einfache Glaube an die göttliche Inſpiration, in welchem z. B. bei den Apoſteln, wie ſehr ſie übrigens ſich von einander unterſcheiden, keine auch nur intenſive, geſchweige qualitative Verſchiedenheit der Theopneuſtie ſtatt fand, nach und nach in den Unterſchied der individuellen Perſönlichkeit. In dieſem begannen nun die meiſten (?) Gemeinden, ſektenartig zu exiſtiren; dem Glauben, der die perſönliche Individualität in ihrer Pietät, ſittlichen Tüchtigkeit und intellektuellen Virtuoſität achtet, aber verachtet, wenn ſie das Prinzip der Wahrheit und Autorität, die ſein Gegenſtand hat, ſein will, geſellte ſich, weil ſeine Subjekte, ohne zu wiſſen, was ſie thaten, nicht anders wollten, das Verlangen nach einer, der apoſtoliſchen gleichen Autorität der Individuen, die ſich ihnen geltend gemacht hatten (da magistrum!) und die Meinung von einer ſolchen bei. Gewarnt davor waren ſie längſt (1. Korinth. 1, V. 12—31.) durch das Wort des Apoſtels, zu deſſen Lebzeiten ſchon der eine ſprach: „ich bin Pauliſch, ein anderer: ich bin Apolliſch, ein dritter: ich bin Kephiſch, der vierte: ich bin Chriſtlich;" aber nichts deſto weniger kamen Individuen und Namen zu einem Anſehen, das der Glaubens-Wahrheit, wenn ſie vertilgbar wäre, durch Glaubens-Meinungen jeder Art ein Ende gemacht hätte. Unter ihnen war die von der noch nach dem Tode der Apoſtel fortwährenden göttlichen Inſpiration eine der wirkſamſten; und eben dieſe geſellte ſich dem Glauben an die Inſpiration der Apoſtel nicht etwa

blos

Digitized by Google

blos bei, ſondern einzelne Subjekte, in dem Wahne, ſie allererſt wären die göttlich-begeiſterten, und mit ihnen ihr Anhang (z. B. Montanus und die Montaniſten, Mani und die Manichäer) ſtellten dieſelbe ſogar über ihn, oder maßten ſich in ihr (z. B. Marcion und die Marcioniten) wenigſtens eine Beſchränkung deſſelben auf den einen und andern Apoſtel und auch deſſen Schriften an, oder ſuchten (z. B. Arius, Neſtorius, Pelagius) gegen die Lehre der Apoſtel vom Sohne Gottes, von ſeiner Natur ꝛc. und gegen den Glauben der von ihnen errichteten Gemeinden ihre Vorſtellungen durchzuſetzen und geltend zu machen.

Ueberhaupt wurden der auf den Glauben und die Kirche bezüglichen Vorſtellungen und Meinungen ſo viele, und waren ſie theils von einander ſo ſehr verſchieden, theils einander ſo ſehr entgegengeſetzt, daß die Geſchichtforſchung, wenn ſie in den Schriften ihrer Urheber (?) und derer, die von dieſen, von ihren Leben, Lehren und Wirken Nachricht geben, zur Kunde derſelben kommt, den Inhalt des beſagten Zeitalters, das ſolcher Elemente wegen in ihrem faſt chaotiſchen Durcheinander, mit Recht „die Zeit der allgemeinen theologiſchen Fermentation“ genannt wird, kaum zu überſehen, eine Form aber, die er gehabt habe, und worin er der concrete Gegenſtand für die Hiſtorie dieſer Zeit werde, gar nicht zu erſpüren vermag, und der Geſchichtforſcher ſelbſt zwar aus der Maſſe des präſenten Stoffs specimina eruditionis immensae zu ediren im Stande — aber, auch mit dem beſten Willen und dem größten Talent, aus dieſer Maſſe eine Hiſtorie jener Zeit vorzubereiten, ganz außer Stand iſt. Allerdings zog eine Meinung, — eben jene von der wirklich- und wahrhaft-fortwährenden göttlichen Inſpiration — ſich durch die übrigen, und durch alle jene, theils variirenden, theils diverſen Vorſtellungen conſtanterweiſe, und denen, die ſie hegten, theils bewußt, theils unbewußt hindurch, allein ſie

Digitized by Google

ſelbſt war, obwohl an ſich als die nämliche beharrend, mit dem ihren Subjekten Eigenthümlichen ſo vielfach inficirt, und durch dieſelben ſo mannichfaltig modificirt worden, daß die Geſchichtforſchung, mittelſt der Reflexion auf ſie zur Einſicht der Unmöglichkeit einer Form des Geſammt-Inhalts und Gegenſtands kommend, die Ausſicht auf eine Hiſtorie des patriſtiſchen Zeitalters gänzlich aufgeben, und bei ſich, als bloßer Forſchung fort und fort verbleiben müßte, wenn daſſelbe nicht das der ökumeniſchen Synoden — und beſagte Meinung, obſchon anfangs auf ihnen getheilterweiſe wirkſam, wie bisher, nicht durch ſie und ihr Ergebniß, durch das Glaubens-Symbol, aus dieſer Getheiltheit auf eine, obzwar vorerſt nur collektive, Einheit reducirt worden wäre; wo ſie dann endlich als die von der Infallibilität des Pabſtes und der Kirche conſolidirt, und als unveränderlich fixirt wurde.

Das nämlich, was zu dieſen Synoden Veranlaſſung gab, war es auch, wodurch faſt ſämmtliche Bewegungen auf ihnen ſich ſelbſt für die Richtung, die ſie nahmen, vermittelten. Die Reflexion vorerſt einzelner, durch Denken nach Erkenntniß und Ueberzeugung ſtrebender Männer, auf den Inhalt der evangeliſchen und apoſtoliſchen Lehre vom Stifter des Glaubens und der Kirche hatte dieſen Inhalt ſeinem Elemente — dem dogmatiſchen- und zum Theil auch dem Geſchichtsglauben — entrückt, und in das Element des bloßen Vorſtellens, der Meinung, vornehmlich aber des Denkens ſelbſt verſetzt. In dieſem verwandelte ſich die Reflexion, — ſie, ſelbſt eine denkende Bewegung, — in den Zweifel an die Identität deſſen, was die Getauften glaubten, mit dem, was der Stifter gelehrt und Gott durch ihn der Welt offenbart hatte, und dieſer Zweifel führte dann alle die denkwürdigen Unterſuchungen herbei, die von den Mitgliedern jener Synoden angeſtellt, und bis an ihr Ziel raſtlos fortgeſetzt wurden. Denn ihnen war es in ihren Verhandlungen, wie die Data von die-

Digitized by Google

ſen bezeugen, doch nicht um's Zweifeln, ſondern mit demſelben darum zu thun, daß die Lehre von dem in ſich einigen Glauben an Gott, den Vater, Sohn nnd Geiſt, aus der in ihr rege wordenen Oppoſition, und der, obgleich nur äußere Gemeinde-Verein aus dem, in ihm immer weiter um ſich greifenden, Diſſenſus heraus komme. Zu dieſem Zweck aber konnte keiner der für ihn auf jenen Synoden thätigen Männer, ſo hoch begabt er ſein, und in ſo großem Anſehen er bei den andern ſtehen mochte, die Meinung, (falls er ſie hegte) daß er oder einer der übrigen ein Gottbegeiſterter und göttlicher Offenbarung ꝛc. gewürdigt ſei, als entſcheidendes Mittel anwenden, denn Meinungen ſolcher Art waren es ja geweſen, in die der Glaube einzelner Gemeinde-Glieder ſich zu zerſetzen angefangen hatte, und worin die Gemeinden ſelbſt Gefahr liefen, ſich zu zerſplittern. Obgleich alſo, wo nicht alle, doch vielleicht die meiſten Theilnehmer an den Verhandlungen, Discuſſionen u. ſ. w. dergleichen zu denſelben mitbrachten, und auch behielten, konnten ſie gleichwohl von ihnen durch ein ſich Berufen auf ſie, die ja, wegen der bezweifelten Aſſertionen aus ihnen, ſelbſt in Zweifel geſtellt waren, keinen Gebrauch machen. Ihnen ſelbſt blieb daher nur übrig:

entweder in dem Zweifel an obgenannter Identität zu beharren;

das wollten ſie nicht!

oder dieſelbe ohne Weiteres zu negiren;

das wollten ſie eben ſo wenig!

oder die Löſung dieſes Zweifels durch Reflexion auf die, ihnen präſente, heilige Schrift, im Glauben an ſie, als Gottes Wort, und an die Propheten und Apoſtel, als die, durch welche in ihr der Geiſt der Wahrheit ſelbſt gelehrt habe, — zu verſuchen;

das wollten ſie, und das war das Erſte, was ſie thaten. Sie zogen bei den ſtreitig gewordenen Lehren die Bibel fleißig zu Rathe, ihren Inhalt mittelſt einer Kritik, Sprach-

Digitized by Google

Geſchichtskunde ꝛc. deren Beſchränktheit ſie nicht verſchuldeten, auslegend, ſo gut ſie vermochten, hierbei aber blieb ihnen, da die Ergebniſſe der Auslegung mehr oder weniger verſchiedene, und ſelbſt zum Theil einander entgegengeſetzte Meinungen waren, wiederum nur übrig:

entweder für irgend eine durch Abſtimmen und etwa durch Stimmen-Mehrheit ſich zu entſcheiden;

auch das wollten ſie nicht! (die Räuberſynode wurde und war keine ökumeniſche)

oder, des Glaubens bedürftig, auf einem Mittel-Weg, den Zweifel rechts und links liegen laſſend, alſo auf einem Schleich-Weg durch Be- und Ueberredung zu einem und demſelben Glauben ſich einander hinzulocken;

auch das wollten ſie eben ſo wenig! denn wie die Nothdurft des Abſtimmens eine Schmach für den Glauben, — ſo wäre die des Glaubens eine eben ſolche für ſeinen Gegenſtand, mithin für die Wahrheit ſelbſt geweſen, als welche, in einem Bedürfniß der Menſchen zu glauben — dem ſogenannten religiöſen, — gegründet, ſo nichtswürdig ſein würde wie ihr Grund; —

oder: frei und ſelbſtſtändig auf jeden erhobenen Zweifel einzugehen, und (von aller Tradition, und ſogar bibliſch-geſchichtlichen Autorität möglichſt abſtrahirend) ſeine Löſung in ſeinem Elemente — in dem des Denkens — und Kraft des Denkens, zu verſuchen, zugleich aber hiermit eine das, was als wahr bisher nur geglaubt, und dann bezweifelt war, feſt begründende Erkenntniß, die mit der Selbſtüberzeugung jedes Gläubigen unzertrennlich vereint ſei, anzuſtreben;

das wollten ſie, und das war das Zweite, was ſie thaten. Wenn nun auch dabei der eine und der andre von ihnen (Athanaſius am wenigſten, Auguſtinus, — der, obgleich kein Mitglied einer ökumeniſchen Syn-

Digitized by Google

ode, gleichwohl, wie ein ſolches, thätig war — vielleicht unter allen am ſtärkſten) ſich in ſeinen Forſchungen durch Tradition und Bibel afficiren ließ, ſo war doch ſeine Intelligenz nicht dem natürlichen Sinn, noch dem hiſtoriſchen, ſondern beiderlei Sinn, und die Phantaſie und Reminiscenz der Intelligenz unterthan, und ging ſein Hauptbeſtreben dahin, ſich mit jedem, für die Wahrheit und den Glauben an ſie, im jenſeits Natürlichen und jenſeits Geſchichtlichen zu verſtändigen, alſo auf ein durchgreifendes und zugleich freies Einverſtändniß der Glaubigen, ſo verſchieden ihre Meinungen, bis zum roheſten Aberglauben, und ſo tief gewurzelt ihre Zweifel, bis zum entſchiedenſten Unglauben, mochten geweſen ſein.

Die Frucht aller dieſer Beſtrebungen und Arbeiten war endlich drittens: die aus ihrem Keime, dem Glauben, durch die, gleich ſehr dem Denken und dem Glauben immanente Macht der Wahrheit zur Wirklichkeit gebrachte, nämlich: das ökumeniſche Symbol. Wird dieſes zum Theil das Athanaſiſche genannt, oder eben ſo, ja endlich in ſeiner Totalität, als ein Werk des heiligen Geiſtes geprieſen, ſo iſt in der Benennung, außer dem wohlverdienten Ruhme des Mannes, auf den ſie ſich bezieht, wie auch in dem Worte: Symbol, allerdings noch das Collektive der Einheit, die mit dieſem Worte bezeichnet wurde, erkennbar und ſcheint in der Hochpreiſung des auf und von den Synoden Geleiſteten das vorgeblich Miraculöſe deſſelben bereits ziemlich durch, allein bei dem Einen (bei jener Benennung und dieſem Wort) wurde doch die collektive Einheit, mit dem ausgezeichnetſten Individuen — mit Athanaſius an der Spitze — keineswegs ſchon für eine ſolche genommen, wie die iſt, wofür beſonders — im reformatoriſchen Zeitalter, das blos abſtrakte Denken — die Wahrheit des Inhalts, den ihr Ergebniß, das Glaubens-Symbol hat, großentheils negirend dieſelbe nahm und nimmt; nämlich: nicht für eine, aus

Digitized by Google

gemeinſam vorgefaßten Meinungen der Individuen, in denen ſie beſtand, durch Selbſttäuſchung eines jeden entſtanden; und hatte bei dem Andern (bei der Hochpreiſung) das Miraculöſe noch keineswegs die Wichtigkeit, die ihm ſpäterhin, vornehmlich im päbſtlichen Zeitalter gegeben wurde.

Die Hiſtorie nun des patriſtiſchen Zeitalters, indem ſie der erzählende und ſchildernde Bericht aller der diverſen Bewegungen in demſelben iſt, in denen vom Anfang an (z. B. ſchon bei Irenäus und Athenagoras, betreffend den Begriff ꝛc. der Inſpiration) die Tendenz zur Glaubens- und kirchlichen Einheit wahrzunehmen ſteht, anticipirt freilich, für die Form ihres Inhalts und für die ihrige, eben dieſe Einheit als ein Datum; aber iſt ſie dazu nicht einerſeits ſchon durch die Geſchichtforſchung, welche alle die auf dieſelbe, als Faktum hinweiſenden Data explorirt und explicirt und andrerſeits dadurch berechtigt, daß ſie die Aufgabe hat, alle die vergangenen Synodal-Verhandlungen, deren endliches Ergebniß dies Faktum, das gleichfalls vergangen war, aber als präſentes Datum noch fortbeſteht, ſinnig und divinatoriſch zu repräſentiren?

Eben die Löſung ihrer Aufgabe iſt es auch, die der Geſchichtforſchung in Anſehung der Form des Inhalts, wie er der compakte Gegenſtand der Hiſtorie des päbſtlichen Zeitalters wird, ungemein zu ſtatten kommt. Denn dieſer Inhalt war 1) durch das feſtgeſtellte Symbol dergeſtalt normirt, daß nunmehr weder von außen her in den Glauben eine demſelben widerwärtige Lehre eindringen, — noch in der katholiſchen Kirche, d. i. im Verein aller Gemeinden irgend eine einzelne, als für ſich ſelbſtſtändige (wie in der proteſtantiſchen etwa eine Herrnhutſche und dergleichen) aufkommen, — zugleich aber ließ 2) dieſe Norm den Inhalt dermaßen frei, daß innerhalb ihrer, und aus ihm ſelbſt die verſchiedenartigſten Glaubens-Meinungen ſowohl entſtehen, als ſich mit ihm vereinbaren, — und war er ſelbſt in ſeiner Form 3) ſo

beſchaffen, daß Glaube und Kirche ſich aus und durch ſich ſelbſt corrumpiren konnten. So normirt und frei, und ſo beſchaffen findet ihn die Geſchichtforſchung des päbſtlichen Zeitalters bereits vor, und kann für ſie die Ermittlung ſeiner Form, und für die Hiſtorie dieſes Zeitraums die der ihrigen, in Anſehung ihres Gegenſtandes, um ſo weniger ſchwierig ſein, je beſtimmter ſich jetzt aus dem Inhalt ſelbſt die Glaubens-Meinung von dem Wunder der fortwährenden Theopneuſtie hervorhob, und als die von der Infallibilität, welche die der Kirche in ihrem Klerus u. ſ. w. ſei, conſtituirte. Denn, obzwar von nun an ſich die Eine Kirche in die römiſch- und griechiſch-katholiſche unterſchied, und die Lehre der einen vom Ausgehen des heiligen Geiſtes eine andre, als die der andern, auch ſogar in der einen die Meinung die von der Infallibilität des Papſtes wurde, ſo blieb und bleibt doch in beiden die Meinung von der Kirche ſelbſt, als der, die, Kraft des ihr thaumatiſcher oder miraculöſer Weiſe immanenten Geiſtes der Infallibilität theilhaftig ſei, die eine und ſelbe. In dieſer Beziehung hat alſo die Dogmen- und Kirchen-Geſchichte des päbſtlichen Zeitalters, bei der größten Fülle und Mannichfaltigkeit ſeines Inhalts, einen ſo einfachen Gegenſtand, nämlich: die katholiſche Kirche ſelbſt, und ihren Glauben, daß ſie nur einerſeits des ökumeniſchen Glaubens-Symbols, andrerſeits beſagter Infallibilität, und wenn ſie, wie ſie muß, die der römiſch-katholiſchen Lehre und Kirche wird, eben der Infallibilität, als einer miraculöſen Erbſchaft aus dem apoſtoliſchen Zeitalter eingedenk bleiben darf, um ſämmtliche Bewegungen an, in, und aus dieſem Gegenſtande, auf welche die ermittelten Data hinweiſen, als urſprünglich-freie, in einer ſo ſtetigen Succeſſion vorauszuſetzen, und zu repräſentiren, daß ſie der permanenten Conſequenz, die er in der Lehre ſelbſt und im Cult hat, gleichkommt.

Hierbei aber wird mit nichten ſupponirt, daß der Ge-

Digitized by Google

ſchicht-Forſcher und Schreiber ein Mitglied jener Kirche, — oder wenigſtens für ſich ihrer Lehre ergeben (ein Krypto-Katholicirender) ſein müſſe, ſondern nur, daß er, ſchon in ihrer Meinung von ihrer Infallibilität, die Energie, mit der ſie auf der Pflicht zu glauben für jedermann beſtand, reſpektire, auch in ſeinen Forſchungen jeder Conjektur, deren Veranlaſſuug ein Vorurtheil gegen ſie, oder die Vorliebe für eine Parthei ſei, ſich gefliſſentlich enthalte, und im Erzählen und Schildern ſelbſt, weder die Freiheit, mit der ſie ihre Lehre und ihren Cult normirt — noch die, mit der beides ſich in ihr corrumpirt hat, unbeachtet — alſo, wie der ihr, von ihrer Stiftung an immanenten Glaubens-Wahrheit, eben ſo ihrer Glaubens-Meinung ꝛc., in allen den Bewegungen, die ſie hatte, ihr unbeſtreitbares Recht: nicht anders, als ſie war, d. i. wahrhaft repräſentirt zu werden, widerfahren laſſe. Bleibt dabei, gleichviel, ob der Dogmen- und Kirchenhiſtoriker ein Katholik oder nicht ſei, die Erzählung, aus dem unter IV., angeführten Grunde, hinter der Schilderung zurück, iſt mithin darin die Conformität, welche die der Hiſtorie des urchriſtlichen Zeitalters zu ſein vermag, unerreichbar, ſo kommt dafür der Hiſtorie des päbſtlichen zu Gute, daß ſie einerſeits durchaus in ſich ſelbſt gehalten und andrerſeits ein Ganzes iſt lediglich aus Einem Stück, welches beides von der Geſchichte des reformatoriſchen nicht zu rühmen ſteht. Sie nämlich bedarf auf der einen Seite deſſen nicht, daß für die Baſis der Kirche und des Glaubens auf die Hiſtorie der Geſchichte Jeſu Chriſti — auf das Leben Jeſu — zurückgegangen werde, und daß ſie mit dieſer Hiſtorie beginne. Denn ihr Gegenſtand (die Kirche ſelbſt und der Glaube) hat ſeine Gewißheit nicht in der Geſchichte und in den Daten für dieſe, ſondern in ſeiner Infallibilität; und in ihm ſelbſt, beſonders als der Kirche, iſt das Leben Jeſu ſelbſt, vornehmlich von der Mutter Jeſu her, wie unter Anderen die für ihre

Digitized by Google

Verehrung angeordneten Feſte beweiſen, dergeſtalt mitenthalten, daß in Anſehung ſeiner die Reminiscenz ſich von ſelbſt einer ſtets präſenten Adoration unterordnet, und auf daſſelbe der größte Theil des Cults ſich fortwährend bezieht. Ein Leben Jeſu, authentiſch und conform erzählt und geſchildert, kann daher in der katholiſchen Kirche zwar wohl ein Erbauungsbuch, ja unter allen, die ſie beſitzt oder erhält, das vortrefflichſte ſein, aber für ſie nimmermehr den Zweck und Werth haben, der ihm in der reformatoriſchen — ſei's zur Begründung und Aufrechthaltung ihrer Glaubenslehren ꝛc. oder wider dieſelben — beſonders dermalen gegeben wird. Auf der andern Seite thut der Geſchichte eben jener Kirche nicht Noth, daß ſie beim Wiederveranſchaulichen der urkundlich-vorausgeſetzten Bewegungen an und in dieſer und durch ſie, wo ſie chronologiſch zu Werke gehen muß, auch ſynchroniſtiſch, und zwar in der Weiſe verfahre, worin das gleichzeitig-geſchichtliche gleichſelbſtſtändiger Gegenſtände, z. B. mehrer Staaten, theils chronologiſch, theils ſynchroniſtiſch darzuſtellen iſt; denn ſie hat überall und ſtets einen und den nämlichen ſelbſtſtändigen Gegenſtand, und zwar dieſen, verglichen mit allen andern, die in irgend einem Grade ſelbſtſtändig ſind, oder dafür gelten wollen, in ſeiner abſoluten Suprematie, ſo daß, was ſie erzählt und ſchildert, lediglich ſucceſſiv, wie geſagt, — oder in einem Zuge fort — erzählt und geſchildert wird, und in ihr von Kirchen-Geſchichten, ſo wenig, wie von Kirchen die Rede ſein kann.

Das, daß ſie als die entweder der griechiſch- oder der römiſch-katholiſchen Kirche unternommen wird, macht hierin keinen Unterſchied, denn beginnt ſie als die der griechiſchen, und etwa mittelſt eines Bearbeiters, der dieſer zugethan iſt, ſo muß ſie die römiſche für einen bloßen Zuſtand, in den jene zum Theil nach und nach gerathen ſei, nehmen, wenn aber mit der römiſchen, ſo wird der dieſer ergebene, indem er ihre Geſchichte bearbeitet, die Ge-

Digitized by Google

ſtalt, in der ſie die griechiſche war und zum Theil noch iſt, für eine ſolche anſehen, zu der ſie ſich, Kraft des ihr immanenten apoſtoliſchen Geiſtes zwar heran- aber in der ſie noch keineswegs ſich aus- und durchgebildet, — und dieſen Geiſt noch nicht erkannt hat, als welcher nur vom Apoſtel Petrus her, concreterweiſe im ſichtbaren Oberhaupte der Kirche — im heiligen Vater — zu erkennen ſtehe. Und zieht ſie endlich, wie ſie muß, ſich in das reformatoriſche Zeitalter hinein, ſich fortſetzend in dieſem, in welchem der Gegenſtand aller der Bewegungen, die ſie berichtet und ſchildert, nicht nur beharrt, ſondern über welches, wie über jedes folgende, hinaus er auch (beſonders nach der ihm, als der römiſch-katholiſchen Kirche und Lehre, eigenthümlichen Meinung auf Petrus den Felſen gegründet, und den Pforten der Hölle unüberwindlich zu ſein) unvergänglich beharren wird, ſo kann ſie, die keine, wenn auch nicht abtrünnig-begonnene, doch abtrünnig-fortgeſetzte Reformation, mithin kein Zeitalter derſelben ſtatuirt, in dieſem, wie zu Anfang des patriſtiſchen ſchon im patriſtiſchen, und wie die der griechiſch-katholiſchen im papiſtiſchen, nur eine vorübergehende Calamität ſehen, worin ihr Gegenſtand ſich befinde, und weder, — es ſei denn nothgedrungen — eine ſelbſtſtändig außer ihr exiſtirende Gemeinde anerkennen, (was unter Anderm die Ernennung der Biſchöfe in partibus infidelium bezeugt) noch eine Geſchichte ſolcher (obzwar dennoch wirklich- und ſogar zum Theil für ſich ſelbſt unter dem Namen: Kirchen, exiſtirender) Gemeinden ſein wollen, die, ſo zu ſagen, neben ihr ſelbſt, als der von der einen und ſelben Kirche, ſynchroniſtiſch hergehe, und eine Bedeutung an und für ſich ſelbſt habe. Auf beiden Seiten alſo würde, wenn, was die Kirche von ſich lehrt, das Wahre wäre, die Form ihrer Geſchichte, betreffend ſowohl die permanente Haltung in ihr ſelbſt, wie den ununterbrochnen und unendlichen Progreß aller geſchichtlich darzuſtellenden Bewegun-

Digitized by Google

gen, einen Grad der Vollkommenheit haben können, den die keiner anderen (denn die Welthiſtorie ſelbſt von der Schöpfung der Welt und des Menſchen an wäre ja in die Hiſtorie der Kirche und ihres Glaubens miteingeſchloſſen) alſo weder die der Wiſſenſchaft oder Kunſt, noch weſſen ſonſt immer zu haben vermöchte.

Aber im reformatoriſchen Zeitalter iſt bald nach ſeinem Beginn, was als das Wahre die Kirche von ſich lehrt, alſo auch der Inhalt, der Gegenſtand und die Form ihrer Geſchichte ſtreitig und im Fortgange immer ſtreitiger worden, ſo wie noch jetzt ſtreitig geblieben; nicht zwar in Anſehung der Bewegungen, die dieſen Inhalt und indirekt den Gegenſtand ſelbſt conſtituiren, denn deren, als wirklich-geweſener, Vorausſetzung und Erkenntniß iſt theils und wird zum Theil fort und fort durch Kritik der längſt vorhandnen, und neu aufgefundner Dokumente, und durch genaue Exploration und Explikation ihrer Angaben ermittelt, und möglichſt außer Zweifel geſtellt, — auch nicht in Anſehung der Beharrlichkeit des Gegenſtandes, denn der, welche Calamitäten ihn von Zeit zu Zeit treffen mochten, hatte ein fortwährendes Beſtehen und beſteht ſelbſt bei der härteſten, die er verſchuldete, — bei der Reformation — fort, ſo daß in dieſer Beziehung nicht geſagt werden kann, ihr Anfang ſei ſein Ende; — endlich auch nicht in Betreff des Prinzips der Form, denn das eine Element dieſes Prinzips (das ökumeniſche Symbol) blieb unangefochten, und das andre (das Mirakel der gemeinten Infallibilität) obgleich als Glaubens-Wahrheit, beſonders als diejenige, die alle die andern trage und halte, von den Reformatoren in Abrede geſtellt, konnte der Kirche gleichwohl darin, daß ſie daſſelbe, — ihr Eigenthum, — und allerdings ohne es für ein hypothetiſches zu nehmen, wie eine Hypotheſe für die Form ihrer Geſchichte herbei-

zog, gerechterweiſe nicht zum Vorwurf gemacht werden; ſie war darin conſequent, wie in allem Andern; ihre Conſequenz aber gereichte — und konnte, als ſolche, auch nie ihr zum Vorwurf gereichen. Kurz: nicht, was die Kirche von ihrem vergangenen Thun und Leiden — in ihrem Fortbeſtehen — durch ihre Organe, die Geſchichtſchreiber, hiſtoriſch berichten läßt, kann, ſo oft es ſpäterhin verſucht worden und noch wird, (wo jedoch das Ergebniß höchſtens ein nur hin nnd wieder Berichtigen war nnd iſt), unpartheiiſch und mit Erfolg — — ſondern ſo konnte allein, was ſie durch ihre Prieſter — durch den Klerus überhaupt — in ihrer allentſcheidenden Autorität, von der Nothwendigkeit des Anerkennens ihrer Inſtitutionen für den Glauben, für den Cult u. ſ. w. dogmatiſch und praktiſch lehrte, beſtritten werden. Nur in dieſem Bezuge, alſo dogmatiſch und praktiſch, nicht aber hiſtoriſch war und iſt das reformatoriſche Zeitalter, ein polemiſirendes.

Die chriſtliche Dogmen- und Kirchen-Geſchichte, in ihm, gleichviel von welchen Mitgliedern der reformatoriſchen Parthei unternommen, wird, wenn ſie unpartheiiſch zu Werke geht, im erſten Zeitalter den Glauben an den Stifter der Kirche und ihrer Lehre, als an den, der in ſeiner göttlichen Perſönlichkeit kein Subjekt iſt, — im zweiten den an die Theopneuſtie der Apoſtel, — im dritten das ökumeniſche Symbol — und im vierten das Prinzip der Form dieſes vierten, in den beiden Elementen, dem eben genannten Symbol und der Infallibilität, zum Prinzip der ihrigen nehmen und haben; — — aber welche wird denn nun die Form ſowohl des Inhalts, den ſie, als die Geſchichte des reformatoriſchen Zeitalters ſelbſt habe, wie ihrer ſelbſt, aber in der Beſtimmtheit des Reformatoriſchen — und welches das Prinzip dieſer Form in beiderlei Beziehung ſein können?

Offenbar nicht die, noch das Prinzip derjenigen, die ſie in irgend einem früheren Zeitalter hatte, und nach und

nach haben mußte. Denn, daß keine derſelben, obgleich in die ihr zunächſt folgende miteingehend, und in ihr aufbehalten, eine von ihrem Inhalte und Gegenſtande unabhängige Nothwendigkeit hatte, giebt ſchon der geſchichtliche Wechſel dieſer Prinzipien, — noch mehr aber das zu erkennen, daß die Geſchichtforſchung, für die Hiſtorie ſelbſt, ſich nur der Wahrheit des wirklich-gewordenen Seins jedes Prinzips einer jeden, zu verſichern, alſo: ob ſie auch jenſeit der Geſchichte eine Wahrheit, die dogmatiſche ſei, gar nicht zu fragen hat, — und am meiſten eben das, daß die Beſtimmung der Hiſtorie ſelbſt, durch ſie ſelbſt, einzig und allein die iſt, eine urkundlich treue Repräſentation ſämmtlicher freien Bewegungen zu ſein, die ſeit Stiftung der Kirche und ihres Glaubens, an, in, und aus beiden theils temporell und räumlich, theils blos zeitlich präſent geweſen ſind. Dabei iſt's mithin ziemlich einerlei, ob, betreffend das Prinzip, der Glaube, den jedes Zeitalter (ſogar das dritte, angehend den Inhalt des ökumeniſchen Symbols) hatte, auch der Glaube des Geſchicht-Forſchers uud Schreibers ſei, oder nicht, denn ſein Intereſſe iſt nicht das an dieſem Glauben, ſondern blos das an der Freiheit der Bewegungen und ihrer Subjekte, und an der hiſtoriſchen Wahrheit. Kann er jedoch eben dabei gegen die Divinität des Stifters, und die von der Geſchichte deſſelben unzertrennlichen Wunder und Weiſſagungen keinesweges gleichgiltig bleiben, ſo iſt's in Folge einer Unterſuchung, die ein ganz anderes Prinzip und Ziel hat, als den hiſtoriſchen Glauben und die ſubjektive Freiheit, worauf die Geſchichtforſchung, wenn ſie nur Geſchichts-Forſchung ſein will, ſich einſchränken muß. Alſo: auf die Frage nach dem Prinzip der Form des Inhalts, den das reformatoriſche Zeitalter an und für ſich habe, und der Form ſeiner Geſchichte ſelbſt ſteht die Antwort (da in dieſer Form, — welche ſie immerhin ſein möge — die ihr nächſt vorhergehende des päbſtlichen nur

Digitized by Google

von Seiten des ökumeniſchen Symbols etwa aufbehalten, aber von Seiten des Glaubens an die Infallibilität, als eine bloße Meinung, aus ihr zurück- und abgewieſen wird, auch dieſelbe von beiden Seiten eben ſo wenig, wie irgend eine hiſtoriſche Wahrheit und dergleichen die Baſis vorbeſagter Unterſuchung ſein kann) weder im Geweſenen noch in der fortbeſtehenden Infallibilitäts-Lehre und in der Kirche, deren Lehre ſie iſt, zu finden.

„Nun wenn nicht daraus, ſo ergiebt ſich die Antwort darauf vielleicht durch Reflexion auf die Bewegung, mit der das reformatoriſche Zeitalter begann, continuirte und noch ſich fortſetzt, aus dieſer Bewegung ſelbſt." Dieſe war im Anfange (vornehmlich in den Theſen M. Luthers, eines Auguſtiner-Mönchs, gegen den Ablaß und deſſen Ausſpender, J. Tetzel, einen Dominicaner-Mönch) dialektiſch, und wurde, als ſie Widerſtand fand (in den Disputationen Luther's mit Tetzel, mit J. Eck ꝛc.) auf Seiten des Angreifers und des Angegriffenen leidenſchaftlich und immer heftiger, ja, indem ſodann die einzelner Gemeinden — und endlich ganzer Völkerſchaften gegen einander werdend, violent und unter Anderm bis zu einem dreißigjährigen Kriege hin, polemiſch. Dialektiſch aber war ſie als die Bewegung nicht der Individuen, die in ſie geriethen, ſondern — des Inhalts ſelbſt, den die Zeit in ſich aufnahm, und mit dem das reformatoriſche Zeitalter begann; und als dialektiſche hatte ſie zu ihrem Prinzip eine dogmatiſche und praktiſche Forſchung. Eben ſie, jedoch nur als die des Inhalts ſelbſt, iſt allerdings ein Gegenſtand für die Geſchicht-Forſchung, aber ohne daß auch dieſe, als ſolche dialektiſch — und wohl eine ſogar polemiſirende werde oder ſei. Sie hält ſich vielmehr, frei und unbefangen, über ihrem Gegenſtande, und bereitet aus den, durch Kritik erprobten Nachrichten von gehaltenen Colloquien, Disputationen und dergleichen, und aus eben ſolchen Streit-

Digitized by Google

ſchriften die, auf alle jene Bewegungen, welche die Elemente der dogmatiſch- und praktiſch-dialektiſchen Forſchung (ſelbſt einer Bewegung) waren, hinweiſenden Data ermittelnd, der Hiſtorie des Zeitalters den ihrigen vor. Was ſie in dieſer Weiſe leiſtet, hat ſie freilich auch für die jedes früheren, bei der Forderung, daß ſie völlig unpartheiiſch ſei, zu leiſten, aber mit dem Unterſchied, daß dort der Inhalt, und als Folge davon der Gegenſtand, in irgend einem Punkte, noch mit ſich zuſammenhält, hier aber gleich Anfangs, obzwar vorerſt unmerklich, in ſich völlig entzweiet iſt, und ſogar weder am Tauf- noch am ökumeniſchen Symbol (wie die fortbeſtehenden Sekten der Wiedertäufer und Unitarier beweiſen) ein die Einheit erhaltendes oder wiederherſtellendes Mittel hat. Iſt nun ſchon das Thun der Geſchichtforſchung kein dialektiſches, ſo kann das der Hiſtorie ſelbſt noch viel weniger ein ſolches ſein, denn jenes vermag nichts, ohne ein zugleich kritiſches (was ihm den Schein eben des Dialektiſchen giebt) zu ſein, dieſes aber läßt jenes und die Kritik ſelbſt, bis auf die Ergebniſſe beider, hinter ſich, und nur eben die Ergebniſſe ſind's, mittelſt deren daſſelbe ein divinirendes Nachſchauen und ein Wiederveranſchaulichen des Vergangenen wird. Mögen daher die Bewegungen, welche, angehend den Glauben und die Kirche, das Zeitalter hatte und hat, mitunter die unruhigſten und leidenſchaftlichſten geweſen — und noch ſein, und mag es, eben darum mit Recht das polemiſirende heißen, und ſelbſt die hiſtoriſche Forſchung in ihm ſich nur ſehr ſchwer der Leidenſchaftlichkeit enthalten, — der Unruhe aber nicht ſtets entziehen können, ſo bewegt ſich doch die Hiſtorie ſelbſt, einzig und allein, indem ſie erzählt und ſchildert, auf die Wahrheit bedacht, über allen den Händeln und Kämpfen, die ſie veranſchaulicht, im klaren und ſtillen Aether des Friedens, und könnte es nur das leidenſchaftliche Wohlgefallen der Menſchen — ein unfreies — an der Dialektik, oder ſogar an der Polemik ſein, welches

Veranlaſſung zu der Forderung werde, daß ſie eben die Dialektik zum Prinzip ihrer Form, — mithin ſelbſt eine dialektiſche Form haben — oder ſogar gleich dem polemiſchen Zeitalter, deſſen Geſchichte ſie berichtet, eine polemiſirende ſein müſſe.

Es kann nun aber, ſei's aus Widerwillen gegen ein ſolches Prinzip, oder in Anerkennung der Unpartheilichkeit, die der Geſchichte gezieme, der Verſuch, daſſelbe aus dem patriſtiſchen Zeitalter, mit dem ohnehin in mehrfacher Beziehung das reformatoriſche größere Aehnlichkeit, als mit jedem andern hat, herüber zu nehmen, gemacht werden. Dies Prinzip, (das ökumeniſche Symbol) dort vorerſt nur anticipirt, hier ein Datum, wäre alſo das Dogma vom dreieinigen Gott, oder: die Trinitätslehre, wie ſie jenes Symbolum in ihren weſentlichen Beſtimmungen feſtgeſtellt, und zu ſeinem unwandelbaren Inhalte hat. Allen chriſtlichen Gemeinden, ſo verſchieden dieſe Lehre und ihre Beſtimmungen von ihnen vorgeſtellt werden — und ſein mochten, war und blieb, wenn ſie ſelbſt ſich (Einzeln oder im Beſondern) nur nicht von dem, mittelſt des Symbols geſtifteten Verein aller trennten, dieſelbe und mit ihr der Glaube an den Dreieinigen gemeinſam; ſie mithin qualificirt ſich, (ſcheint es) ſogar, wenn der Geſchichtforſcher nicht dieſes Glaubens wäre, wie zum Prinzip der Form des Dogmen- und Kirchen-geſchichtlichen Inhalts, ſo zur Form deſſelben und der Hiſtorie — ſelbſt, und zwar zu beiden, wie im patriſtiſchen und päbſtlichen, ſo auch noch im reformatoriſchen Zeitalter. — Würde bei ſolchem Verſuche vom Symbol ſelbſt, weil es als Prinzip der Form, des geſchichtlichen Inhalts der patriſtiſchen und papiſtiſchen Zeit denn doch ein von ſeinem Inhalt — dem dogmatiſchen — abhängiges iſt, weggeſehen, und nur eben ſein dogmatiſcher betrachtet, ſo erhielt und hätte ja an dieſem, d. i. an eben der, von ſämmtlichen ökumeniſchen Synoden und ihren Beſchlüſſen unabhängigen, Trinitäts-

lehre

lehre der geſchichtliche Inhalt — und die Hiſtorie des reformatoriſchen Zeitalters das Prinzip der Form, die für beide geſucht wird, und die Form ſelbſt. Dazu jedoch iſt erforderlich, daß dieſe Lehre nicht nur beachtet, ſondern auch erforſcht und ergründet, — und Gott als der dreieinige nicht allein geglaubt, ſondern als derſelbe vielmehr gewußt und erkannt werde; nur ſo könnte ihr Inhalt in gleicher Weiſe, wie für die Wiſſenſchaft der chriſtlichen Dogmen ſelbſt, für die ihrer und der Kirchen-Geſchichte der Typus ſein. Aber iſt ſie denn ergründet? Iſt, wenn anders ihr Inhalt die Wahrheit iſt, dieſe mit der Gewißheit erkannt, die keinen Zweifel ferner aufkommen läßt? — Sie wurde vielleicht ſchon im erſten und zweiten Zeitalter verkündigt, auch war vielleicht ihr Inhalt der von den Apoſteln, die ſie verkündigten, ſchon gewußte, und wurde er vielleicht der Glaube der von ihnen im zweiten geſtifteten Gemeinden; ja vielleicht ſind, wo nicht in den alt- doch neu-teſtamentlichen Schriften Data zu entdecken, die mehr oder weniger notoriſch auf dieſe Lehre, als vom Stifter der Kirche und des Glaubens und von ſeinen Jüngern urſprünglich mitgetheilt, d. i. als auf ein Faktum hinweiſen; — — gewißlich aber haben die ökumeniſchen Synoden im dritten das ihrige für die Ergründung und Erkenntniß ihres Inhalts gethan.

Das päbſtliche Zeitalter hatte und hat, kein reformatoriſches anerkennend, fort und fort die jedem Zweifel unzugängliche Infallibilitäts-Lehre, mit Einſchluß des angeblich durch die Wundermacht des heiligen Geiſtes bewirkten ökumeniſchen Symbols, zur Baſis unter Anderm ſeiner Geſchichte nach deren Inhalt und Form; eben ſo würde die Baſis des reformatoriſchen unter Anderm für die ſeinige nach Inhalt und Form, die Trinitäts-Lehre, mit Ausſchluß alles Andern, — und ſein und des päbſtlichen Gegenſtand (die Kirche mit ihren Glaubens-Artikeln) in wenigſtens einem Punkte (in dem dieſer Lehre) nicht mit ſich

Digitized by Google

entzweiet ſein, wenn dieſelbe nicht dem Zweifel ausgeſetzt wäre, noch werden könnte. Gegen ihn indeß ſchützt ſie weder ihre Mittheilung durch den Stifter und die Apoſtel, noch die Annahme der mitgetheilten bei den Gemeinden, auch nicht die Angabe in der heiligen Schrift, mit ihrem: „Vielleicht," und eben ſo wenig das Ergebniß der Geiſtes-Anſtrengung und Arbeit auf den ökumeniſchen Synoden, — es, allerdings die Gemeinden vereinigend, und für die Kirche ein mehrfaches Friedens-Inſtrument, das aber die Trennung in ihr, ein reformatoriſches Zeitalter und in dieſem einen, dem im patriſtiſchen vor und noch auf deſſen Synoden ähnlichen, und noch fortwährenden Zuſtand nicht verhindert hat, weil es, obgleich mit freiem und gutem Willen gemacht, nicht konnte, und zwar darum nicht konnte, weil die Dialektik in ihm ihr Ziel: die den Zweifel vernichtende Gewißheit — keineswegs erreichte. Sie hat auch ſpäterhin und zur Zeit, ſo groß und klar das Beiſpiel war, womit das patriſtiſche Zeitalter, in ſeiner tiefen Forſchungsweiſe, voranging, dies Ziel nicht erreicht, und es iſt theils dieſe Forſchungsweiſe, — die dialektiſche, — ſo verdächtig, theils die Lehre ſelbſt ſo problematiſch worden, daß die eine für ganz vergeblich, fruchtlos und dergleichen, und der Inhalt, den die andre hat, höchſtens für eine hiſtoriſch-merkwürdige Glaubens-Meinung gehalten wird, die, wenn auch durch Reminiscenz im Andenken bleibend, nach dem Spruch: opinionum commenta delet dies, aus der, — durch Herz und Gemüth in der Glaubens-Wahrheit allein möglichen — Andacht endlich ganz verſchwinden werde, falls ſie in dieſer, etwa am Dreifaltigkeits- oder einem ähnlichen Feſte je ein wirkliches Beſtehen hatte. So lange nun (hier davon abgeſehen, welchen Werth oder Unwerth das Urtheil über beſagte Dialektik und Lehre habe) von dieſer wenigſtens das, daß ſie eine Glaubens-Wahrheit enthalte, nicht erwieſen iſt, muß das reformatoriſche Zeitalter übrigens bei allem Re-

Digitized by Google

ſpekt, den es vor dem ökumeniſchen Glaubens-Symbol, aus irgend einem Grunde etwa noch hat, für das Prinzip der Form ſeiner Dogmen- und Kirchen-Geſchichte und für die Form ſelbſt ſich anderwärts umthun. Wohin aber könnte ſein Blick da noch fallen, als entweder (A.) auf den Inhalt der ur- und apoſtoliſch-chriſtlichen Zeit und auf deſſen Verhältniß zum Menſchen, oder (B.) auf dieſen und das Verhältniß deſſelben zu jenem und zur Welt?

A.

Der Inhalt war ein Leben, (das Leben Jeſu und der Apoſtel) welches vergangen und zugleich eine Lehre, die mittelſt der bibliſchen Urkunden, nicht etwa nur, wie das Leben (für den Geſchichts-Glauben) repräſentabel — ſondern mittelſt derſelben und in ihnen (für den jenſeits geſchichtlichen) zumal präſent iſt. Dem natürlichen Sinn eines großen Theils der Zeitgenoſſen, war die Anſchauung des lebenden, einer noch größern Anzahl derſelben die der mit und noch nach ihm lebenden Apoſtel vergönnt; erſt der hiſtoriſche Sinn der Nachkommen (im dritten und vierten Zeitalter) hatte die bloße Nachſchauung des vergangenen Lebens beider, (des Stifters der Kirche und ſeiner Jünger) und zwar, indem ſich ihr, wie wenn ſie, vornehmlich als die des lebend geweſenen Stifters nicht genüge, ſchon im zweiten (bei Cerinth) die Meinung zugeſellte, daß er ins irdiſche Leben zurückkehren, mithin die Anſchauung ſeiner dem natürlichen Sinne von Neuem, und zwar tauſend Jahre lang, werde vergönnt werden; eine Meinung, (der Chiliasmus) die, ziemlich weit unter den Chriſten ſich verbreitend, auch im dritten und vierten Zeitalter fortbeſtand, ohne daß ſie jedoch, wie allerdings ſo manche andre, jemals die der Kirche ſelbſt geworden wäre.

Damit, daß geſagt wird: „dem natürlichen Sinn ſei von ſeinem Objekt, einem geſetzten, die Anſchauung deſſelben vergönnt," iſt bereits ein zweifaches Verhältniß, nämlich ſowohl das gegenſeitige des natürlichen und hiſtoriſchen Sinnes, wie das gleichgegenſeitige der Natur und der Geſchichte ſelbſt, angedeutet.

Indem die Freiheit, an ſich als beſtimmende Macht durch Gott allein,

1) ſich ſelbſt negirt, beſtimmt ſie ſich zur Nothwendigkeit, und iſt ſie, als dieſe, die von ihr ſelbſt α. in der Beſtimmtheit des Lebloſen — (Stein, Metall, Luft, Licht) β. in der des Lebenden — in dieſer aber wiederum einerſeits die, gleich dem Lebloſen, in der Beſtimmtheit des Gefühlloſen — (Pflanze) andrerſeits die in der des Selbſtgefühls — (Thier) und in beiderlei Beſtimmtheit, α. und β. eben ſo das einerſeits als blos Anſchaubares, andrerſeits als Anſchaubares und Anſchauendes — geſetzte. Sie ſelbſt von der Negation ihrer ſelbſt an, als die ſie ſich zur Nothwendigkeit macht, bis in die Poſition, die zwar nicht als Freiheit, aber als animaliſches Leben, ſie ſich giebt, iſt es, welche die Natur genannt wird. Schon das Lebloſe und das Gefühllos-Lebende, beides als blos anſchaubar, hat Bezug auf dieſe Poſition, die das Aeußerſte iſt, welches die Freiheit in ihrem ſich ſelbſt Negiren erreicht; noch vielmehr aber bezieht ſich auf dieſelbe das fühlend- alſo ſelbſt ſchon animaliſch-Lebendige, wie es theils anſchaubar, theils bereits ein anſchauendes iſt. Die Beziehung überhaupt, von Seiten der ſich negirenden Freiheit eine nothwendige und von Seiten der Poſition derſelben, als der des animaliſchen Lebens, ſelbſt eine poſitive, iſt die natürliche, und in ihr hat das blos Anſchaubare, und das zugleich ſelbſt Anſchauende, Kraft des Lebens, worauf ſie geht, an ſich als das Eine die Beſtimmtheit des Sinnlichen, als das Andre eben dieſe und die des Sinnigen. Beiderlei Be-

ſtimmtheit iſt eine geſetzte, mit dem Unterſchied, daß die eine (dies Sinnliche) ein für die andre, oder: ein objektiv-, die andre aber (das Sinnige) das, für welches die eine geſetzt iſt, alſo ein ſubjektiv-geſetztes iſt. Die beiderlei Beſtimmtheit ſetzende Macht iſt die Freiheit, aber nicht als ſie ſelbſt, ſondern als die Natur. Sinnliches und Sinniges ſind jedes ein blos Natürliches, und haben aus ihrem Prinzip, d. i. aus der Natur ſelbſt, ein gegenſeitiges Verhältniß zu einander, das: des ſich einander, obzwar nur negativ-, Bedingens, welches ein Thun, oder: Selbſtbewegung iſt; — (ohne Licht z. B. ein Aktives — kein Geſicht, und ohne Geſicht — ein eben ſo, aber innig-Aktives, — kein Licht; zugleich jedoch: das Licht nicht-Geſicht, und das Geſicht nicht-Licht).

Das Sinnliche, keineswegs ſchon in dieſer Selbſtbewegung, ſondern blos als dieſelbe, z. B. der Aether, iſt nicht nur ein objektiv-geſetztes, ſondern vielmehr das geſetzte Objekt ſelbſt, und das Sinnige, nicht allein als ſie, ſondern auch in ihr, iſt nicht nur ein ſubjektiv-, ſondern ein vielmehr im Subjekt geſetztes, — der geſetzte Sinn; das mit ihm geſetzte und ihn enthaltende, ja an ſich mit ihm identiſche Subjekt iſt das Thier; es, ein ſich fühlendes Leben, (animans) iſt der concrete Sinn, und dieſer der ſubjektive. Wird vom objektiven Sinn geſprochen, ſo werden ſeine Organe gemeint, denn die ſind für ihn, er aber iſt's, für den ſie ſind; ſeine Freiheit, geſchweige die ſeiner Organe, iſt keine, denn ſein Prinzip iſt die Natur, und er der natürliche.

Heißt es nun, die Anſchauung ſeines Objekts ſei dem natürlichen Sinn von ſeinem Objekt vergönnt, ſo kann dabei nicht, wie in der empiriſchen Philoſophie (J. Locke's ꝛc.) bei der Hypotheſe eines influxus physicus, an eine Relation des Objekts zum natürlichen Sinn und zum Subjekt, deſſen Sinn er ſei, gedacht werden, denn daß die Anſchauung deſſelben von ihm dieſem Sinn und ſeinem

Subjekt ver- oder miß-gönnt werde, iſt, da Gönnen und Mißgönnen keine durch's Cauſalgeſetz, durch einen influxus physicus und dergleichen neceſſitirte, ſondern freie Aktionen ſind, unmöglich. Die Natur und das durch ſie in ihr Geſetzte iſt, wem es auch ſei, an ſich weder günſtig, noch mißgünſtig; ihr Thun iſt das willenloſe Setzen und Negiren des Geſetzten (z. E. beim Wechſel von Tag und Nacht) kein Gönnen noch Mißgönnen, weder Liebe (ſo erfreuend der Tag) — noch Haß (obgleich die Nacht keines Menſchen Freund iſt). Vergönnt aber gleichwohl das geſetzte Objekt dem natürlichen Sinn die Anſchauung ſeiner u. ſ. w. ſo iſt's, wie geſagt, in einem ganz anderen Verhältniß, als in dem eben berührten, nämlich zunächſt in dem dieſes Sinnes zum hiſtoriſchen; und der Natur ſelbſt, als der Nothwendigkeit zur Freiheit, ihrem Prinzip.

Die Freiheit, als ein ſich Negiren iſt (für ſich betrachtet, und ſogar von ihr, als der an ſich beſtimmenden Macht allein durch Gott, abgeſehen) kein ſich Annihiliren, das ſich Verneinen kein Vernichten, denn die Negation iſt eben ſo wohl ein Akt, wie die Poſition, das: Nein ſo gut ein Wort, wie das: Ja; ſich zur Nothwendigkeit beſtimmend, oder machend, negirt ſie ſich, („als Nothwendigkeit iſt ſie nicht die Freiheit") aber, indem die Nothwendigkeit erhält ſie ſich (conservat se) als Aktion in derſelben; Kurz: ihr ſich Verneinen, das erſte ſich Beſtimmen, iſt

2) ihr ſich Beſchränken; die Negation eine Limitation. Sie kann, als Natur, nicht über das animaliſche Leben hinaus, aber für ſie als Selbſtbewegung oder Aktion, iſt dies Leben, — es, ſelbſt ein Aktives, nur eine Schranke, keine Grenze; das Thier kann nicht Menſch werden, aber die Thierheit kann das Werden der Menſchheit eben ſo wenig, wie (in einer anderen Sphäre) die Erudition oder Superſtition das der Spekulation verhindern.

Digitized by Google

Der natürliche Sinn enthält die Möglichkeit des hiſtoriſchen, ohne die er weder Sinn als ſolcher, noch als natürlicher, — die Natur enthält die der Geſchichte, ohne die ſie weder Natur, als ſolche, noch insbeſondere als animaliſche ſein würde. Das Subjekt, deſſen Sinn, obzwar als Imagination (z. B. beim Storch, der ſeine Heimath nicht vergißt) der Reminiszenz ähnlich, in dieſer Möglichkeit beharren muß, iſt eben das Thier. Weder es ſelbſt, noch ſein Prinzip (die Natur) hat für ſich eine Geſchichte und vermag eine Hiſtorie, ſondern erſt das Subjekt, deſſen Sinn ſich, als hiſtoriſcher verwirklicht, vermag dieſelbe überhaupt, und zwar vorerſt nur als eine ſolche, deren Inhalt keineswegs Thaten, ſondern bloße Begebenheiten ſind, — die ſogenannte Naturgeſchichte, — es aber iſt das Subjekt, welches nicht die ſich negirende, ſondern limitirende Freiheit zum Prinzip hat, oder: es = nicht das Thier, ein nothwendiges Ereigniß der Natur, ſondern = das Ich, als ſeine That.

Durch die Natur geſetzt, mit der Möglichkeit des hiſtoriſchen Sinnes, die bei ſich als ſolcher beharren muß, iſt es das lediglich ſinnliche und ſinnige, — durch eben ſie mit der, die ſich, Kraft der ſich limitirenden Freiheit, als hiſtoriſchen Sinn verwirklicht, das nicht nur ſinnige, ſondern vielmehr intelligente Subjekt (der Menſch). Demnach wäre zu ſagen: wie die Nothwendigkeit zu der ſich limitirenden Freiheit und das Thier zum Menſchen, ſo verhält ſich die Natur zur Geſchichte, und der natürliche Sinn zum hiſtoriſchen.

Beiderlei Verhältniß iſt das der Unterordnung ſowohl der Nothwendigkeit unter die Freiheit, und des Thiers unter den Menſchen, wie des natürlichen Sinns unter den hiſtoriſchen, und der Natur unter die Geſchichte; nur mit dem Unterſchied, daß dieſelbe a. auf Seiten der ſich negirenden Freiheit durch dieſe, und durch eben ſie auf Seiten der Thierheit, die Beſtimmtheit des Neceſſitirten, mithin

Willenloſen, aber b. auf Seiten der ſich limitirenden, — durch den Menſchen, deſſen Freiheit ſie als der Wille, und der ihr intelligentes Subjekt iſt, die Beſtimmtheit des Gewollten hat; die Natur muß in der Unterordnung, in der ſie, — und welche die ihrer ſelbſt unter die Freiheit iſt, verbleiben; und das Thier kann kein hiſtoriſch-ſinniges Subjekt werden, geſchweige der natürliche Sinn dem hiſtoriſchen, — der Menſch hingegen kann, wenn er will, ſowohl dieſen jenem, wie jenen dieſem — ja auch, wiſſend und werkthätig, eben ſowohl die Natur (ſie jedoch nur beſchränkterweiſe) der Freiheit, wie die Freiheit (unbeſchränkt) der Natur unterordnen.

In der neceſſitirten Subordination a. ſind die geſetzten Objekte, jedes ein dem natürlichen Sinn, der ſelbſt ein geſetzter iſt, temporell- und räumlich-präſentes, und ſo ein ihm Gegebenes, oder ein Datum, welches er, oder: (wie geſagt werden muß) das an ſich mit ihm identiſche Subjekt blos zu dem ſeinigen macht; iſt ſie hingegen die gewollte, alſo das Verhältniß das des natürlichen Sinnes zum hiſtoriſchen in deſſen Selbſtverwirklichung und — Wirklichkeit, ſo ſind in ihr die Objekte keine geſetzten (mit Ausnahme jedoch des natürlichen und hiſtoriſchen Sinnes ſelbſt, von denen weder der eine noch der andre ein an ſich objektiver, geſchweige ein Objekt iſt, obgleich beide, — der eine der durch die Natur, der andre der durch Freiheit — geſetzte ſind). Das Prinzip nämlich dieſer Subordination, der Wille, bringt mit ſich, daß in ihr kein Objekt ein Datum, ſondern — jedes ein Faktum ſei; in ihr giebt nicht die Natur Willenlos, wie ſie iſt, dem Menſchen, — ſondern er, Kraft ſeines Willens, ſich ſelbſt das Objekt, das mithin, da dies Geben ein es Bewirken (facere rem, — rem gerere) und ſo ein Setzen deſſelben iſt, vom intelligenten Subjekt zu dem ſeinigen gemacht wird, weil es ein von ihm ſelbſt gemachtes Objekt iſt; das Thier ſchauet, taſtend, riechend oder ſe-

Digitized by Google

hend, die ihm präſente Pflanze an, und (wodurch die gegebene erſt wirklich ſein wird) verzehrt ſie etwa, der Menſch hingegen hat an einer (ehrenhaften oder laſterhaften) That, weil er ihr Urheber iſt, die ſeinige, und, wenn ſie nicht die eben jetzt geſchehende, ſondern einſt, (gleichviel von welchem Einzelnen) gethane iſt, an ihr eine vom hiſtoriſchen Sinn, mittelſt eines Datums, vorausgeſetzte. Allerdings iſt auch der natürliche Sinn deſſelben, obwohl an ſich kein Objekt, doch ein Datum, und als dieſes kein Faktum, denn er hat zu ſeinem Prinzip nicht den Willen des intelligenten Subjekts, und die Intelligenz, ſondern die Freiheit in der Negation ihrer ſelbſt, und in der Poſition des animaliſchen Lebens, oder: die Natur. Allein mit dem hiſtoriſchen Sinn des Subjekts verhält ſich's anders; er iſt nicht nur, wie geſagt, kein Objekt, ſondern auch kein Datum, vielmehr ein Faktum; in und mit dem natürlichen iſt blos ſeine (des hiſtoriſchen) Möglichkeit, als die, welche nicht bei ſich beharren muß, eine gegebene, ihr ſelbſt giebt der Menſch ſich ſelbſt; er iſt der Urheber deſſelben, und hat nur ſo an ihm, dem durch ſich, Kraft des Willens geſetzten, den ſeinigen.

Sind aber, wie alle Objekte des natürlichen Sinns, — wenigſtens unter denen für den hiſtoriſchen auch Data, ſo iſt doch keines derſelben blos ein ſolches, ſondern jedes, indem durch den natürlichen bedingt, ein zumal durch ein Faktum vermitteltes. Dieſe Vermittlung geht den Objekten des natürlichen Sinns ab; an ihnen hat er, wenn er ſie als Data zu den ſeinigen macht, zwar mitunter ſolche, die in Folge von (zum Theil mächtigen) Ereigniſſen Data an ſich ſind, aber deren keines durch eine That vermittelt — geſchweige ſelbſt eine That iſt, und in Anſehung deren von der Natur-Hiſtorie in keinerlei Beziehung zu ſagen ſteht, ſie ſei: doctrina de *rebus* a rerum natura *gestis*. Jedes derſelben hat in ſeiner Präſenz auch wohl eine Vergangenheit, die des Ereigniſſes in

Digitized by Google

deſſen Folge es ein Datum wurde, — und in dem Verhältniß des natürlichen Sinns zum hiſtoriſchen, wie dieſer ſich zu verwirklichen eben beginnt, ſtrebt jener, indem er anſchauend das Datum zu dem ſeinigen macht, auch wohl das Ereigniß, deſſen Folge es ſei, zum Gegenſtande ſeiner Anſchauung zu haben; allein da daſſelbe, z. B. der Durchbruch des Weltmeers, Kraft deſſen Afrika von Europa in Nord-Weſten der Erde getrennt wurde, und die Inſeln des mittelländiſchen, wie dieſes ſelbſt, entſtanden, ein vergangenes iſt, ſo kann er es nicht anſchauen, ſondern ſich blos dergeſtalt imaginiren, daß ſeine Imagination wenigſtens eine der Reminiscenz des hiſtoriſchen Sinns ähnliche Aktion wird. War das Ereigniß nicht nur ein ſolches, ſondern zumal ein Erzeugniß, ſo ändert dies dennoch im Verhältniß des, mittelſt ſeiner exiſtirenden, Objekts, als eines dem natürlichen Sinn für die Anſchauung gegebenen, zu demſelben weſentlich nichts; die aus des Meeres Grunde durch Corallen entſtandene — iſt ſo wenig, wie die daraus durch des Feuers Gewalt emporgetriebene Inſel, und die mit Gras, Kraut und Bäumen bewachſene, und von Thieren belebte, eben ſo wenig, wie der nackte und öde Fels, ein Denkmal, das auf ein Faktum, als That hinweiſe, ſondern an dergleichen Objekten haben die Subjekte des natürlichen Sinnes, wenn gleich in Bezug deſſelben auf ihren hiſtoriſchen, bloße Data vor ſich.

Denkmale ſind dieſe erſt, wenn nicht nur ihr Prinzip ein mechaniſch-, chemiſch- oder genetiſch-wirkendes, — ſondern auch ein jedes ſelbſt das Kraft eines Willens (übrigens gleichviel, ob Abſichtslos oder mit Abſicht) hervorgebrachte Werk war. Erſt dort, wohin der Menſch mit ſeiner Freiheit und Intelligenz (freilich auch wohl „mit ſeiner Qual") kommt, gelangen derlei Data für ſeine Anſchauung zur Exiſtenz, und zwar insgemein ſo, daß durch ſie weniger auf Fakta hin-, als durch in irgend einer Weiſe bereits conſtatirte, und ſelbſt repräſentirte Fakta auf

ſie zurück- und jedes wo möglich, als ein Denkmal nachgewieſen wird. Ein ſolches Denkmal z. B. war, oder iſt noch (?) die Inſel, von der Livius berichtet, daß ſie durch in die Tiber geworfenes und bei einer Furth angeſchwemmtes Getreide, urſprünglich Abſichtslos entſtanden ſei; ein eben ſolches wäre die Halbinſel Südamerika als Inſel; wenn es der Abſicht gelänge, die Landenge Panama durch Pulver und dergleichen zu ſprengen, und die beiden Meere, die dieſe Enge trennt, dort in einander ſtrömen zu laſſen. Ja ſind nicht auch die Cerealien und Milchgebenden Thiere in den Regionen des Continents, und auf den Inſeln, die, bevor der Menſch dahin kam und ſie mitbrachte (nach v. Humbold u. a.) keine hätten, nun, indem ſie ſich daſelbſt fortwährend propagiren, Denkmale beſagter Art?

Indeſſen ein präciſes und evidentes Denkmal für den hiſtoriſchen Sinn wird doch allererſt das Datum, deſſen Prinzip allein der Wille des intelligenten Subjekts iſt. Allerdings hat das Material eines dergleichen Denkmals, als ein Datum für den natürlichen Sinn, z. B. das Metall, welches abſichtlich für den hiſtoriſchen zu einer Schau- oder Denk-Münze und dergleichen, oder Abſichtslos für ihn, und nur abſichtlich für den Verkehr der Menſchen zu einer curſirenden, ausgeprägt worden, zum Prinzip die Natur, allein dieſe iſt es doch nicht, ſondern lediglich die Intelligenz, welche freiwollend und kunſtfertig an daſſelbe, indem ſie die Naturkraft der Schwere, des Feuers u. ſ. w. ihr dabei zu helfen zwingt, das Gepräge bringt, oder das ausgeprägte, und ſo, des Tauſchs-, Kaufs- und Verkaufs-wegen, einſt curſirende aufſucht, und, wenn etwa in einzelnen Exemplaren gefunden, dieſelben in beſondern Sammlungen (den numismatiſchen) zum Behuf der Hiſtorie — wär's auch nur in ihr für die Succeſſion ihres Inhalts, nämlich der die Thaten, deren Urheber u. ſ. w. angehender Erkenntniſſe u. ſ. w. zuſammen-

Digitized by Google

ſtellt und ordnet. Ja ſelbſt jene Data, deren einzige Beſtimmung iſt, durch Hinweiſung auf geweſene Fakta das Nachſchauen derſelben, die Divination der Freiheit in ihnen und ihren Subjekten, u. ſ. w. zu veranlaſſen (d. i. die ſchriftlichen Urkunden, auch wohl blos von Mund zu Mund gegangene Nachrichten, wenn ſie dieſen einverleibt, und ſo ſelbſt urkundlich wurden) kamen zur Exiſtenz und ſind präſent nur mittelſt irgend eines künſtlich zubereiteten Stoffs, den als bloßen Stoff, z. B. des Eſels Haut (wie ihn ſelbſt) die Natur producirt, — und der Wille, wenn gleich dem hiſtoriſchen Sinn nicht ausſchließlich, doch ihm vornehmlich, — z. B. das Pergament — vindicirt hat. Da aber

3) die präſenten Denkmale, welche auf vergangene Thaten u. ſ. w. hinweiſen, eben ſowohl, wie dieſe die ſich limitirende Freiheit, ſelbſt bis auf den Stoff, den ſie ergreift und für jene zurichtet und gebraucht, zu ihrem Prinzip haben, ſo vergönnt in Wahrheit das Objekt des natürlichen Sinnes dieſem die Anſchauung ſeiner allein mittelſt des Bezugs, den es auf den hiſtoriſchen Sinn durch eben die Freiheit erhält, und kann, „daß der hiſtoriſche blos das Vorausſetzen und das Nachſchauen des ſeinigen habe," keineswegs im Vorzuge des natürlichen vor ihm, ſondern umgekehrt vielmehr in dem des hiſtoriſchen vor dem natürlichen geſagt ſein, wie ja denn auch der Anſchauungs-Akt, gleichviel: ob der des Thiers oder des Ich, ein neceſſitirter und erſt der nachſchauende ein freier iſt. Was den Anblick der Sonne, bei ihrem Auf- bis zu ihrem Untergange, zu einer Gunſt macht, die von ihr dem natürlichen Sinn und ſeinem Subjekt erwieſen werde, iſt im Grunde nichts anders, als das, daß durch dieſen Anblick, oder doch den des Sonnenlichts, der, ſeiner Möglichkeit nach im natürlichen Sinn enthaltne hiſtoriſche urſprünglich veranlaßt wird, ſich zu verwirklichen, und, wie der natürliche etwa bereits das Hier vom Da

und Dort unterſcheidet, das Jetzt vom Vor- und Nachher, das Heute vom Geſtern und Morgen zu unterſcheiden. Denn mit der Selbſtverwirklichung des hiſtoriſchen Sinns beginnt das Subjekt, deſſen Sinn der natürliche, und das ein identiſch mit ihm durch die Natur geſetztes — ihr Erzeugniß — iſt, als Prinzip ſeiner ſelbſt ein, obzwar nur beſchränkt-freies und = intelligentes, = das Ich, zu ſein, und mittelſt beſagter Unterſcheidung die Virtuoſität zu haben, Kraft deren von ihm, dem ſich ſelbſt präſenten, in dem ihm Präſenten (irgend einem Datum) dem Vergangnen nachgeſchaut, und im Vergangnen die, ſogar als Negation ihrer ſelbſt, ja als ihr ſelbſt opponirt, oder: ſich widerſtreitend, unvergängliche Freiheit divinatoriſch anerkannt wird.

Hierbei verſteht ſich, daß, wo die Anſchauung, z. B. eben des Sonnenlichts, (weil in der neceſſitirten Unterordnung des natürlichen Sinns unter den hiſtoriſchen die Möglichkeit des hiſtoriſchen bei ſich, als ſolcher beharren muß) die Selbſtverwirklichung des hiſtoriſchen nicht veranlaſſen kann, in der Reflexion darauf an keine Mißgunſt der Natur oder der Freiheit gegen den natürlichen Sinn und ſein Subjekt — gegen das Thier — zu denken iſt; — ſo auch, daß die Freiheit, wenn ſie nicht die: das Mögliche gleich ſehr zum Beharren bei ihm ſelbſt, wie zum Verwirklichen ſeiner ſelbſt beſtimmende Macht, oder: (ſich negirend) nicht das Prinzip der Natur und dieſe ſelbſt, — (ſich limitirend) nicht das der Geſchichte — und nicht, wie als Freiheit das Prinzip der Menſchheit, ſo als Natur das der Thierheit. — Kurz: wenn die Menſchheit ohne die Thierheit, oder dieſe ohne jene wäre, — nicht die Freiheit ſein würde.

In der nicht neceſſitirten Unterordnung b. des einen Sinns, gleichviel, welcher von beiden er ſei, unter den andern (auf die ſich hier die Betrachtung einſchränkt) ſind beide, der natürliche an ſich, der hiſtoriſche, vermöge der

Digitized by Google

Freiheit, die wirklichen, und iſt es ein freier Willensakt des intelligenten Subjekts (ſein Entſchluß), Kraft deſſen von ihm der eine vor dem andern begünſtigt wird. Die Frage nach dem Motiv zu dieſem Akt ſteht jedem Forſcher frei; aber auch die Antwort, daß die Begünſtigung eine willkührliche — und für ihre Folgen das Subjekt allein ſich ſelbſt verantwortlich ſei. Das Verhältniß beider Sinne zu einander iſt das von der ſich einerſeits negirenden, andrerſeits limitirenden Freiheit geſetzte: des natürlichen, als der Bedingung des hiſtoriſchen, und des wirklich-hiſtoriſchen, als des durch ihn bedingten; in dieſem Verhältniß exiſtirt der eine und ſein Subjekt — das Thier — nicht, es ſei denn der andre wenigſtens möglich, der andre aber und das ſeinige — der Menſch — nicht, ohne die Wirklichkeit des einen, und wäre mithin das Verhältniß ſelbſt, ohne den einen und andern, auch kein Verhältniß, ſondern nichts. Würde nun das Subjekt, deſſen Sinn der natürliche und eben ſo der wirklich-hiſtoriſche iſt, alſo das Ich

α. ſeinen hiſtoriſchen, wie es kann, wenn es will, ſeinem natürlichen (und hiermit indirekt der Natur die Geſchichte) unterordnen, ſo wäre dieſem von ihm eine Dignität, die er, der nur Bedingung iſt, nicht hat, zuerkannt, jenem aber, als die des durch ihn bedingten, entzogen, und alſo die Begünſtigung des natürlichen ein am hiſtoriſchen begangener Raub, der, wie jeder, die immer engere Beſchränkung der Willens-Freiheit bis wenigſtens in die Negation derſelben als ſolcher zur Folge haben müßte. In dieſer Beſchränkung ſetzt, da in ihr, verkehrter Weiſe, der hiſtoriſche Sinn den natürlichen bedingt und bedient, das Wollen ſich zum Begehren des Vergangenen, wenn daſſelbe in der Reminiszenz ein der Senſation und Imagination wohlgefallendes iſt, — und das Begehren zur Sehnſucht nach ihm, das ein ſolcherweiſe Beliebtes iſt, — — die Sehnſucht aber zum Verlangen ſei-

ner Wiederkehr, und temporell- und räumlich-beharrenden Präſenz herab. Dies Verlangen, ein Wollen aber als Begehren, hat hiermit die gleich-nothwendige Folge, daß dem Nachſchauungsakt, da er kein anſchauender werden, noch ſein kann, und blos die Repräſentation des Vergangenen bedingt, ein Imaginations-Akt vom intelligenten Subjekt ſubſtituirt wird, und daſſelbe in ihm, der die geſtaltet-geweſenen Prinzipien freier Bewegungen und dieſe Bewegungen ſelbſt nur nachzubilden vermag, auf den Gedanken (einen Wahn) geräth: an dem Vergangenen ſei das anſchaulich-Geweſene das Unvergängliche, am Geweſenen das Natürliche das Unverwesliche (das alſo nicht, wie doch der Apoſtel lehrt, „verweslich geſäet werde, und unverweslich auferſtehe," ſondern, indem es ſelbſt das an ſich Unverwesliche ſei, nur bis zu ſeiner Wiederveranſchaulichung und Wiederanſchauung, den Schein des Verweslichen habe.) Hat dagegen der Menſch, was er eben ſowohl kann, wenn er will,

β. den natürlichen Sinn dem hiſtoriſchen ſubordinirt, ſo iſt ſein Wille dem negirenden und limitirenden Beſtimmen des vorhin genannten Prinzips, durch welches das Verhältniß beider Sinne zu einander geſetzt iſt, ſolchermaßen gleich, daß ihm ſelbſt in und mit der Nachſchauung des Vergangenen die Repräſentation deſſelben und die Divination der in demſelben unvergänglichen Freiheit vollkommen genügt, und er ſich weder nach ſeiner Präſenz, ſei ſie die in einem tauſendjährigen, oder immerwährenden Reiche ſehnt, noch ſie, ſei's in der Form und Weiſe, die ſie hatte, oder einer neuen, und (wie in einem Mohammediſchen Paradieſe) reitzendern, als die vorige war, verlangt.

„Aber iſt nicht, wenn, daß der hiſtoriſche Sinn ein Objekt, oder auch nur ein Datum ſei, unmöglich iſt, eben

ſo das Wiſſen von ihm, und ein ihn bezeichnender Name unmöglich?" — Dieſe Unmöglichkeit mußte freilich anerkannt, und damit zugleich (denn die Notiz vom hiſtoriſchen Sinn iſt, wie die vom natürlichen, nebſt dem Wort für den einen, wie für den andern, nicht in Abrede zu ſtellen) das Bekenntniß eines bleibenden Widerſpruchs gethan werden, wenn zwiſchen Objekt und Gegenſtand, desgleichen zwiſchen Schauen und Denken kein Unterſchied wäre. Aber ein ſolcher zeigt ſich ſchon in der bloßen (hier zureichenden) Reflexion auf das Verhältniß des intelligenten Subjekts zu Gott; Gott iſt kein Subjekt, auch hat daſſelbe an ihm kein Objekt, allein, ihn glaubend, liebend, ihm vertrauend u. ſ. w., doch einen Gegenſtand, und für ihn, den es, (wenn in Wahrheit alles Schauen entweder ein vorausſetzendes Nachſchauen oder ein Anſchauen iſt), nicht ſchauen kann, ſondern denkt, einen Namen. Dieſe Gegenſtändlichkeit nun iſt auch die des hiſtoriſchen Sinnes, und unterſcheidet ſich, als dieſelbe, von der göttlichen theils nur darin, daß ſie faktiſch, die göttliche aber ewig, theils darin, daß ſie die (aus Veranlaſſung der Objekte des natürlichen Sinns) durch die ſich limitirende Freiheit geſetzte, — und ſo die blos bedingterweiſe ſchaffende, — die göttliche dagegen die ſelbſt das freie Thun (mithin die Energie ſowohl der Negation, wie der Limitation ſeiner — und ſogar der Oppoſition, worin daſſelbe ein unfreies wird) unbedingt ſetzende, — oder: die abſolut-erſchaffende iſt.

Das natürlich-ſinnige Subjekt hebt (wie oben geſagt wurde) damit, daß es ſelbſt ſich zum hiſtoriſch-ſinnigen macht, an, ſeine That zu ſein; als dieſelbe nun, oder: als Faktum iſt es kein Datum und kein Objekt, ſondern eben das Subjekt, deſſen Gegenſtände die — Objekte des hiſtoriſchen, wie des natürlichen Sinnes werden und ſind, und welches, indem ſich ſelbſt gegenſtändlich, an dem Worte, womit es ſich, als ſeine von ihm ſelbſt voll-

brachte

brachte That (eine vergangene) bezeichnet, etwa zu Deutſch, an dem Wörtchen: Ich, gleichſam das Denkmal erhält, mittelſt deſſen es ſich als dieſelbe vorausſetzt, und ſie zumal (unâ) zu ſeinem Gegenſtande ſolcherweiſe hat, daß dies Vorausſetzen nicht ein bloßes ihr, der vergangenen, Nachſchauen, und ſie Wiederveranſchaulichen bleibt, ſondern auch ein ihn, der ſie iſt, als den Denker wird, der permanent und ſich ſelbſt präſent iſt. Dieſer Präſenz erfreuet der hiſtoriſche Sinn ſich nicht, denn er, ein zwar ſubjektiver, aber, wie kein Objekt, noch Datum, ſo an ſich kein Subjekt, und — obzwar (ſich verwirklichend) ein Faktum, doch kein ſolches, als ſeine That, ſondern als die des Subjekts, deſſen Sinn er wird, iſt dieſem, aber nicht ſich gegenſtändlich und ihm präſent, aber nicht ſich. Das jedoch hat derſelbe, wie vor dem Datum, welches der natürliche Sinn, und deſſen Prinzip die Freiheit als Natur iſt, ſo vor allen andern beſchränkt-freien Thaten, voraus, daß nicht nur ſein Prinzip, wie das jeder ſolcher, die ſich limitirende, und durch die Natur bedingte Freiheit, oder: das Wollen des (wie ein ingenium praecox, ſich als Intelligenz gleichſam anticipirenden) Subjekts, ſondern er ſelbſt auch der einer jeden, (Tugend oder Sünde) die ja nicht ſelbſt nachſchauen kann, und nur repräſentabel iſt, mittelſt irgend eines (etwa ihr zur Ehre oder Schmach errichteten) Denkmals, nachſchauende, ſie repräſentirende, und die Freiheit in ihr divinirende iſt. Er (als die That ſeines Subjekts, das, vermöge ihrer, als ſeine eigne permanent und ſich präſent wird, vergangen, aber ihm als der nachſchauende und divinirende präſent) iſt — wenn auch keinesweges in Anſehung deſſen, was es erlebt oder durch Tradition und dergleichen aus ſeiner Mit- und Vorwelt als Geſchehenes vernommen hat (das Meiſte ſolcher Art wird endlich wohl vergeſſen) — doch, (womit viel mehr geſagt iſt) betreffend das Gewiſſen dieſes Subjekts, und alles, was es ſelbſt Gutes und Böſes ge-

than hat, permanent, wie das Gewiſſen ſelbſt, als welches an demſelben eine ſeiner Bedingungen hat, und ſogar in der Verſtocktheit des ihm Trotzbietenden boshaften oder grundböſen d. i. diaboliſchen Subjekts unvertilgbar, oder der Wurm in ihm iſt, der nicht ſtirbt.

Wenn an die wiſſenſchaftliche Lehre beſonders des chriſtlichen Glaubens und ſeiner Artikel gefordert wird, daß ſie in ihren Elementen nicht ſcholaſtiſch, nicht naturhiſtoriſch, noch ſpekulativ, ſondern (vornehmlich mittelſt bibliſcher Kritik und Exegeſe) hiſtoriſch, und ihr Gegenſtand das hiſtoriſche Chriſtenthum ſei, ſo iſt der vernünftige Grund dieſer Forderung (denn einen ſolchen (?) wird ſie doch wohl haben) theils das, wo nicht erkannte, wenigſtens geahnte Verhältniß beider Sinne zu einander, in der Unterordnung des natürlichen unter den hiſtoriſchen, theils das des hiſtoriſchen, in ſeiner Unterordnung, wo nicht unter die Erkenntniß des jenſeits-geſchichtlichen Glaubens, wenigſtens unter ihn ſelbſt, — zu ihm, oder dem dogmatiſchen. Denn nur ein ſolches iſt es das ſowohl dem daſſelbe ſetzenden Prinzip, (dem obgenannten) wie dem alleinigen Dokumente der chriſtlichen Lehre ſelbſt (den bibliſchen Urkunden) angemeſſene, und wird mithin die Forderung an die wiſſenſchaftliche — (an eine Dogmatik ꝛc.) nicht in Folge irgend einer Hypotheſe, ſondern lediglich aus dem Prinzip und Dokumente ſelbſt gethan dadurch nämlich einerſeits, daß a. der hiſtoriſche Sinn über den natürlichen geſtellt wird, iſt ſeine Dignität vor dem Werthe und Reize des natürlichen (z. B. in phyſicaliſchen Forſchungen, in eben ſolchen, das Leben der Menſchen, Thiere und Pflanzen erhaltenden und fördernden Entdeckungen und dergleichen) als die des Bedingten vor deſſen Bedingung anerkannt, b. an ſeiner divinatoriſchen Virtuoſität, mithin an der Freiheit, die als ſolche dem natürlichen, wie der Natur ſelbſt, abgeht, und c. eben ſo an ſeiner, beiden gleichfalls abgehenden, Relation zum Ge-

Digitized by Google

wiſſen, obwohl er, in dieſer, ſelbſt nur bedingend iſt, ein Intereſſe genommen, und hat andrerſeits gleicherweiſe dadurch, daß in beſagter Stellung dem hiſtoriſchen Glauben, wegen ſeines Bezugs auf Freiheit und Gewiſſen, a. der Vorzug vor dem phyſikaliſchen Wiſſen, und eben ſo b. vor dem rein-mathematiſchen, und ſelbſt vor dem abſtrakt-logiſchen Denken, dem an ſich, ungeachtet der Spontaneität ſeines Prinzips, — d. i. des Verſtandes, ſowohl, wie dieſem Wiſſen die genannte Beziehung fehlt, dem jenſeits-geſchichtlichen oder dogmatiſchen Glauben aber c. wegen ſeines Bezugs auf die von der unendlichen Zeit und von Allem, was in ihr ſuccedirt, unabhängige Wahrheit, der Vorzug vor dem hiſtoriſchen gegeben wird, — — das Recht zu vorerwähnter Forderung in dieſer, d. i. in der ewigen Wahrheit ſelbſt, ſeinen Grund. Alſo von beiden Seiten her rechtfertigt ſich die Behauptung, daß die wiſſenſchaftliche Lehre vom chriſtlichen Glauben hiſtoriſch ſein müſſe, und die Proteſtation gegen eine naturaliſtiſche oder ſcholaſtiſche Behandlung derſelben; — „auch gegen die einer ſpekulativen?“ Allerdings auch, wenn ihr Prinzip, d. i. die Spekulation ſelbſt, mißbraucht, — aber nicht, wenn daſſelbe blos mißkannt wird! Mißbraucht wird ſie in jedem Verſuche, der darauf geht, den chriſtlich-dogmatiſchen Glauben, dem der hiſtoriſche (wie dieſem das eben beſagte Wiſſen und Denken) ſubordinirt iſt, und deſſen Inhalt und Gegenſtand ſie (da bibliſche Kritik und Exegeſe es nicht vermag) erforſchen und erkennen ſoll, wegzuſchaffen, und ſie nebſt ihren Ergebniſſen an ſeine Stelle zu bringen. Aber ſo mißbraucht wurde die Spekulation kaum je von der Scholaſtik ſelbſt, wo dieſe, z. B. bei Anſelm in dem Beweiſe für das Daſein Gottes, ſpekulativ verfuhr, und iſt in dieſer Beziehung die Proteſtation ſogar gegen eine ſcholaſtiſche Theologie ungründlich und ungerecht. Mißkannt hingegen wird ſie von denen, die nur äußerlich von ihr Notiz nehmen, ſich ſelbſt aber in

ſie nicht einlaſſen, und in der Bornirtheit ihres hiſtoriſchen Sinnes, und ſeiner Beziehung auf den natürlichen, ſo bibelfeſt dabei ihr Glaube ſei, beharrend, ihr, ſie ablehnend, die Prätenſion, Anmaßung, Arroganz und dergleichen Schuld geben, womit ſie ſelbſt behaftet ſind. Dieſe, ſowohl den Mißbrauch, wie das Mißkennen der Spekulation überhaupt angehende Bemerkung führt auf den Punkt zurück, von welchem die Betrachtung ausging. Es hat nämlich:

4) das Leben Jeſu und der Apoſtel durch ſeine Lehre, welche die ihrige wurde, ein Verhältniß zu den Menſchen, an die ſie kam und noch kömmt, und die, mittelſt ihrer zum Glauben gelangten und noch gelangen. Sie regte zwar als ſolche, wie ſie noch thut, (z. B. wenn es heißt: — Matth. 6, V. 28. — „Schauet die Lilien auf dem Felde, wie ſie wachſen u. ſ. w.) und mittelſt der, ſie begleitenden Wunder, (wie ſie in der ur- und apoſtoliſch-chriſtlichen Zeit that ſ. Joh. 3, V. 2.) den natürlichen Sinn derſelben an, allein doch nicht ihm zu Gefallen, ſondern wegen ſeines Bezugs zunächſt auf den hiſtoriſchen, und dann, Kraft des hiſtoriſchen, auf den Glauben, der ſeinen Gegenſtand im Jenſeits beider Sinne hat; („Salamo in ſeiner Pracht, Gott in ſeiner ewigen Weisheit und fürſorgenden Liebe") ſo nahm und nimmt ſie fort und fort jene Anregung nur zum Mittel, wodurch ſie ſich vorderſamſt an die hiſtoriſch-ſinnigen und Wundergläubigen brachte und — bringt. Es ſind wohl nicht die Kinder, wie ſie nur erſt das Da vom Dort wirklich unterſcheiden, ſondern das Geſtern vom Morgen unterſcheiden werden, die der Stifter des Glaubens vor Augen hat, wenn er ſagt: „laſſet ſie zu mir kommen, und wehret ihnen nicht, denn ihnen iſt das Himmelreich." Dieſes = das Himmel-Reich iſt kein Sinnen-Reich, und doch ein Reich in der Sinnen-Welt; er, in ſeiner göttlichen Perſönlichkeit und von ihr unzertrennlichen Subjektivität

durch Lehre und That, durch Leiden und Tod der Stifter deſſelben für die Mit-, Vor- und Nachwelt, iſt der im geſtifteten und zugleich (pariter) in dieſer gegenwärtige; es ſelbſt aber, als das, deſſen Stifter weder von der Natur gezeugt, noch, indem ſeine That, bedingter-alſo zeitlicher-Weiſe (wie ein Romulus oder Alexander ꝛc.) dieſelbe geworden iſt, indem das ſeinige, kein Reich (wie das römiſche ꝛc.) von dieſer Welt. Allein eben dieſe Welt war und iſt es dennoch, an die ſeine Lehre ſich brachte und bringt; und der Inhalt eben dieſer Lehre (nämlich die Erkenntniß des Gegenſtandes, den der jenſeits-geſchichtliche Glaube hat, — ſie, die Menſchen zur Aufnahme in es und zu ihrer Erhaltung in ihm einzig und allein qualificirend —) iſt es gleichfalls denn doch, welcher den Geſchichtsglauben, mit dieſem den hiſtoriſchen Sinn, und mit dieſem die beſagte Welt — τὸν αἰῶνα τοῦτον zu ſeiner Bedingung hat. Zur hiſtoriſchen Sinnigkeit hat alſo der Glaube daſſelbe Verhältniß, worin ſie zur natürlichen ſteht; nur daß dieſes ein durch die Freiheit theils in der Negation — theils in der Limitation ihrer ſelbſt beſtimmtes — — jenes hingegen durch ſie in ihrer Identität mit ſich, oder: in ihrem Jenſeits der Natur und Geſchichte, d. i. durch die Freiheit Gottes beſtimmt iſt; es iſt der Wille Gottes, daß dem Glauben, wie der natürliche Sinn (nicht Sehen und doch Glauben) ſo auch der hiſtoriſche — ſubordinirt ſei (Glauben mit Vorausſetzung des dem natürlichen Sinn und ſeinem Subjekt, als es ſelbſt, präſent-Geweſenen, in dem dieſem Geweſenen Nachſchauen u. ſ. w.), aber nicht ſo, als ſei der vorausgeſetzte Gegenſtand des Glaubens — eines geſchichtlichen — (z. B. Abraham der Stammvater des iſraelitiſchen Volks) der des jenſeits-geſchichtlichen, denn deſſen Gegenſtand (Chriſtus, der Stifter ſeines Reichs auf Erden) iſt kein vorausgeſetzter, dem nachgeſchaut werde u. ſ. w. Es kann jedoch der Menſch, — denn die mit

Digitized by Google

ſich identiſche Freiheit thut ſeinem Willen keine Gewalt an, — das genannte Verhältniß, wenn er will, umkehren, alſo den jenſeits-geſchichtlichen Glauben ſeinem hiſtoriſchen in ähnlicher Weiſe, wie (nach α. unter b. oben) ſeinen hiſtoriſchen Sinn dem natürlichen unterordnen. Thut er, was er ſolcherweiſe kann, ſo iſt hiermit der Hiſtorie von ihm ein Werth gegeben, den ſie nicht hat, und der jenſeits-geſchichtliche Glaube in die Finſterniß gebracht, aus der die chriſtliche Lehre denſelben gezogen hatte; wird dabei von ihm vollends eben dem natürlichen Sinn der hiſtoriſche untergeordnet, nun ſo iſt der an dieſem Sinn begangene Raub zugleich ein an dieſem Glauben begangener, und ſind die Folgen (von der Begierde an bis ins Verlangen) dieſelben. Dann nämlich wird,

α. wenn der Stifter des Glaubens ſpricht: „ehe denn Abraham war, bin ich," an ihn blos als den gedacht, der (ſo ſprechend) ſich ſelbſt und ſeinen Zeitgenoſſen gegenwärtig war, aber ſich in ſeiner, ja in aller Vorzeit, wirklich oder gar nur vorgeblich geſehen habe; wie wenn die Zeit in ihrem Moment: das Einſt, und die Präexiſtenz in dieſem Momente, (z. E. als die Abraham's vor der Exiſtenz Jacob's und ſeiner 12 Söhne) keine geweſene, ſondern wirkliche ſei. Sah der Stifter ſich in ſeiner oder in aller Vorzeit, ſo war es nicht mittelſt des, ſeine Subjektivität bedingenden, hiſtoriſchen Sinnes, ſondern iſt es in ſeinem ſich, den göttlich-perſönlichen, Wiſſen, als welchen weder das Subjekt: Abraham, noch das Subjekt: Moſes, noch irgend ſonſt eines, denn keines iſt ein göttlich-perſönliches, ſich zu wiſſen vermag. Nicht anders verhält ſich's bei jener Subordination

β. wenn er ſpricht: „ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende." Denn wie das Einſt (ein Moment der Zeit) und alles in ihm Präexiſtirende und Exiſtirende ein Vergangenes iſt, ſo iſt das Dereinſt, (als ein eben ſolches Moment) und was in ihm fort und fort — bis

an der Welt Ende — zur Exiſtenz kommt, ein Vergängliches. In beſagter Subordination aber wird von dem durch ſeinen hiſtoriſchen Sinn bedingten Subjekt (dem intelligenten) dies Vergängliche als ein ſolches vorgeſtellt, das ein, in ohne Ende fortwährender Succeſſion, Beſtehendes, oder ins Unendliche wirkliches-Dereinſt — alſo (ähnlich dem, vom Gewiſſen der Subjekte unzertrennlichen, — ihrem Thun nicht in deſſen Zeitlichkeit, ſondern Freiheit nachſchauenden, — hiſtoriſchen Sinne) das Unvergängliche, und — die Bedingung der göttlichen Perſönlichkeit deſſen ſei, der jenes verheißende Wort ſprechend, ſich in ſeiner — der chriſtlich-geſchichtlichen — und in der Nachwelt überhaupt geſehen habe; wie wenn es in dieſer Verheißung, als er ſie gab, nicht auch ſein ſich, den göttlich-perſönlichen Wiſſen ſei, womit er ſie gab, ſondern blos eine, nach Art der, einem Propheten gewordenen, Offenbarung, der, ſie mittheilend, allerdings ſelbſt in die geſchichtliche Zukunft blickt, aber ohne ſich ſelbſt in ihr zu ſehen, durch die Zeit, in dem Unterſchied ihrer Momente, bedingte Gewißheit geweſen wäre.

Es iſt nicht der Eine, als ein drei-zeitiger Gott, oder: als der, welcher (erſtens) iſt, der er (zweitens) war und (drittens) ſein wird, der er iſt, (wie ihn das Judenthum, dem Geſchichts-Glauben den jenſeits-geſchichtlichen — unterordnend, und mit ſolcher Unterordnung ſich ſelbſt corrumpirend, knechtiſch verehrte) ſondern der Eine, als der drei-einige, den die Lehre Jeſu, von welcher das Leben Jeſu zur Bedingung ihres vorerſt geſchichtlichen Verhältniſſes zu den Menſchen gemacht wurde, dieſen, in und mit den Namen: Vater, Sohn und Geiſt, für ihren Glauben, und für ihre Erkenntniß mittelſt des Glaubens offenbarte, und den Moſes und die Propheten mit Bezug auf den Stifter dieſes Glaubens und auf das Leben des Stifters geweiſſagt hatten.

Als Offenbarung iſt jene Lehre die jenſeits-ge-

Digitized by Google

geſchichtliche That des Stifters in ſeiner göttlichen Perſönlichkeit, alſo die That Gottes ſelbſt, war ſie aber, indem theils durch ſein leiblich- und zeitlich-präſentes Leben, theils durch das vergangene und künftige Leben der Welt ſich bedingend, zumal eine geſchichtliche, und wird ſie, als dieſe, der Gegenſtand des hiſtoriſchen Sinnes; dagegen hatten durch ſie, wie ſie an ſich jenſeits-geſchichtlich, und die ewige Wahrheit iſt, beſagte Weiſſagungen — blos den Zweck, die Erwartung der Zätgenoſſen und nächſten Nachkommen, daß ſie ſich in der Geſchichte und ſelbſt geſchichtlich verwirklichen würde, zu erregen und regſam zu erhalten, und waren ſie ſelbſt, jede, indem ein Akt der ſich limitirenden Freiheit (denn keine war, wie ein Augurium oder deß etwas, ein Natur-Ereigniß, und der Prophet, obwohl ein Knecht — Jehova's, doch kein Willenloſes Werkzeug) zumal und gleich ſehr ein Akt der mit ſich identiſchen, d. i. der göttlichen — (denn der Prophet iſt kein Hiſtoriker, ſondern kann als ein ſolcher, weil er in die von ihm, Kraft dieſes Akts, anticipirte, geſchichtliche Zukunft ſchaut, nur vorgeſtellt werden).

In den beiden, unter α. und β. beachteten Momenten rechtfertigt ſich alſo weder durch ein Prinzip noch durch ein bibliſches Datum die Beziehung, die der hiſtoriſch Sinnige, wenn ſein Glaube der dogmatiſche iſt, dieſem zum Geſchichts-Glauben etwa aus Intereſſe an letzterm und — an den Anſchauungen des natürlichen Sinnes giebt. Dort aber

γ. wo eben der Stifter ſagt, — Joh. 8, V. 12. — „Ich bin das Licht der Welt, wer mir nachfolgt, wird nicht in Finſterniß wandeln, ſondern das Licht des Lebens haben," (vergl. Matth. 5, V. 14.—20.) ſcheint dem, was er ſagt, die Unterordnung des jenſeits geſchichtlichen Glaubens unter den Geſchichtsglauben vollkommen zu entſprechen, wie wenn in Wahrheit jener der bedingende, und

Digitized by Google

dieſer der durch ihn bedingte ſei, und die chriſtliche Lehre nicht mittelſt des geſchichtlichen den jenſeits-geſchichtlichen, ſondern mittelſt des letztern den erſten aus der Finſterniß gezogen habe. Allein das Licht der Welt, und der, welcher in ſeiner göttlichen Perſönlichkeit und in ſeiner Subjektivität ſich dieſes Licht nennt, verhält ſich doch zur Welt, d. i. zu den Menſchen, die da waren, ſind und ſein werden, ganz anders, als der natürliche Sinn zum hiſtoriſchen.

Durch das Sonnenlicht, als Licht der Welt, in deſſen Anſchauung wird der natürlich-ſinnige Menſch veranlaßt, ſich als geſchichtlich-ſinnigen zu verwirklichen, und wie er, als Subjekt des natürlichen Sinnes, mittelſt des Anſchauens, die temporell- und räumlich-präſenten Data, (worunter auch dieſes Licht) die ohne das Anſchauen weder Data, noch präſent, ſondern jedes ein Ding an ſich — d. i. Nichts ſein würden, aus der tiefen Finſterniß, ſo zieht er dann, als Subjekt des hiſtoriſchen Sinnes aus der noch tiefern, mittelſt ſeines Nachſchauens u. ſ. w., welche die vergangnen Fakta und deren vergangne Subjekte, die mit Ausnahme der unvergänglichen Freiheit in jedem und eines jeden, ohne ſein Nachſchauen lediglich vergangen, alſo auch Nichts wären, hervor; ſolcherweiſe iſt der natürliche Sinn eben der dienende, und der hiſtoriſche der, in deſſen Dienſte er ſteht.

Die Lehre Jeſu hingegen, ſie, (in hier fortgeſetzt-bildlicher Rede) — — die erleuchtende und beſeligende Macht der Sonne, die, mit ſeinem zeitlichen Leben einmal, und zwar im Reiche nicht der Natur, ſondern der Freiheit geſchichtlich aufgegangen, nimmer untergeht, brachte ſich, wie ſie fortan thut, an die bereits hiſtoriſch-Sinnigen in deren Finſterniß. Denn mochten und mögen ſie immerhin, veranlaßt dazu durch präſente und beſtens conſtatirte Data, Kraft ihres Sinnes dem, was in der Vorwelt — und denen, von welchen es in ihr gethan worden, bis auf die erſten Anfänge der Geſchichte, mit der größten Ge-

wißheit, wie am hellen Tageslichte, nachſchauen ꝛc., und ſogar in allem dieſem Vergangnen die unvergängliche Freiheit diviniren; ſo konnte und kann doch eben ihr Sinn den Gegenſtand und Inhalt beſagter Lehre, die für deſſen Anerkennung, wär's auch nur im Glauben, Natur und Geſchichte kein Datum, und die Intelligenz keine An- geſchweige Nachſchauung hat, nicht erreichen, und blieb und muß er der Welt um ſo tiefer verborgen bleiben, je heller und ſtrahlender, mittelſt der Natur- und Geſchicht-Forſchung das Licht wurde, und wird, das in ihr ſich verbreitete und verbreitet.

Durch die, nun längſt vergangne Lebens-Geſchichte Jeſu, und die, ihr vorher und bis auf ſie vergangene Geſchichte der Welt war, wie er gewollt, ſeine Lehre, nicht aber durch dieſe ſeine Lebens- und die Welt-Geſchichte bedingt. Wird die Lehre, wie ſie an und für ſich das Evangelium giebt, bedacht und durchdacht, ſo erhebt ſich aus ihr ſelbſt, mittelſt des Denkens, die Erkenntniß, daß ihr Gegenſtand Gott, — wie er im Verhältniß zu ihm ſelbſt der ſich offenbare — und der Welt ſich offenbarende iſt, — und daß ſie ſelbſt eben die Offenbarung ſeiner ſelbſt an die Welt ſei. Bei der Stiftung des Glaubens an ihn, den ſich offenbaren, und der Welt ſich offenbarenden war es nicht das, daß dieſer Glaube ein geſchichtlicher, und Gottes-Reich ein Welt-Reich, ſondern, das, daß der geſchichtliche in ihn, den jenſeits-geſchichtlichen erhoben, in ihm, wie jede Bedingung im Bedingten aufgehoben — in ihm verklärt — das Reich der Welt aber in ſeiner, wie die Zeit, unendlichen Vergänglichkeit gewußt — und Gottes-Reich für gegründet im ewigen Leben, wie es das Leben Gottes ſelbſt und der im Weltreich glaubig-wordenen Menſchen iſt, anerkannt werde.

So mithin haben beide, das zeitliche Leben Jeſu und die Weltgeſchichte, allein durch die Lehre, deren Gegenſtand der des beſagten Glaubens iſt, und die ſich durch beide

Digitized by Google

bedingt, einen Gehalt und Werth, dergleichen ohne dieſelbe das eine, wenn auch höchſt Wundervoll — und in Geſinnung und That vollkommen ſittlich geführt, — und die andre, ſelbſt wenn (woran jedoch viel fehlt) die Zeit durchaus im Intereſſe des Rechts, der perſönlichen und politiſchen Freiheit, und jeder Kunſt und Wiſſenſchaft erfüllend und mit gleichem Intereſſe erzählt, weder gehabt hätte, noch haben könnte. Denn (von der Welt-Hiſtorie hier abgeſehen) nicht im natürlichen, thaumatiſchen, geſchichtlichen und rein-moraliſch geführten Leben Jeſu, — einem geweſenen, — haben der Gegenſtand ſeiner Lehre und die Lehre ſelbſt ihre Wahrheit, ſondern in dieſen beiden hat ſein Leben die ſeinige; es, ein zeitliches, die Wahrheit in der Lehre von ihr bedingend, verwirklicht, indem ſelbſt kein Schein- noch mythiſches Leben und dergleichen, ſondern ein wirklich-geſchichtliches, dieſelbe geſchichtlich, aber begründet ſie nicht, ſondern iſt durch ſie, in ihrer ewigen Machtvollkommenheit begründet; ſie iſt das Prinzip ſeines Lebens, nicht aber es (ein vergängliches) das ihrige. Und wenn er ſelbſt, deſſen Leben es war, ſich den Weg, die Wahrheit und das Leben nannte, — Joh. 14, V. 6. — ſo weiſen die Worte: „ich bin der Weg,“ einfach und erhaben auf die, von ſeinem Leiden und Thun, von ſeinem Leben und Tod unzertrennliche Veranlaſſung für die Welt hin, daß ſie ſich den jenſeits-geſchichtlichen Glauben aneigne, mittelſt deſſelben die Erkenntniß Gottes in ſeinem ewigen Verhältniß zu ihm ſelbſt erſtrebe, und mittelſt dieſer Erkenntniß zur Freiheit und Seligkeit im ewigen Leben gelange; (Joh. 17, V. 3.) dagegen die Worte: „ich bin die Wahrheit und das Leben,“ ſich auf ihn ſelbſt, aber nicht in ſeiner Welthiſtoriſchen Perſönlichkeit, — die, wie die Welt, vergeht (1. Korinth. 15, V. 28.) ſondern in ſeiner göttlichen bezogen, — die, wie die Wahrheit und das Leben ewig beſteht.

In der Unterordnung nun der Lehre Jeſu unter ſein

Digitized by Google

Leben, ſomit des jenſeits-geſchichtlichen unter den Geſchichts-Glauben iſt, wenn ſie beliebt wird, ſchon dies Belieben, wie in der des hiſtoriſchen Sinnes unter den natürlichen, das Wollen als ein Begehren, und dieſes — ſo lange der Glaube an eine geſchehene Offenbarung, an gethane Wunder und gegebne und erfüllte Weiſſagungen durch keine Zweifel geſtört, noch vollends mittelſt ihrer zerſtört wird — das Verlangen, daß das ewig-ſelige Leben der Menſchen, welches Chriſtus durch ſein in der Zeitlichkeit geführtes der Glaubigen erworben habe, ſich als ein, jenſeits des natürlichen und temporell-endlichen, in's Unendliche geſchichtliches fortſetze, und, (indem mittelſt der Reminiscenz und Imagination die Sehnſucht nach dem Vergangnen, wenn daſſelbe ein wohlgefallendes war, hinzukommt) in dieſer Fortſetzung eben das Vergangene, welches ohne ſie oder außer ihr ein nur in der Erinnerung Vergegenwärtigtes wäre, wiederum ein, und zwar in's Unendliche hin wirklich gegenwärtiges — oder zur unvergänglichen Gegenwart reſtituirt, rehabilitirt u. ſ. w. werde, alle Dinge aber, wie ſie, vor ihrer Wiederbringung, durch Gott allein geſchichtlich geleitet und beſtimmt waren, ſich nach derſelben, eben dieſer Beſtimmung und Leitung ins Unendliche hin möchten zu erfreuen haben. Wird ſtatt deſſen, übrigens vorerſt noch bei der nämlichen Unterordnung, das geſchichtlich Effektuirtſein der Offenbarung, das wirklich Gethanſein der Wunder u. ſ. w., und auch wohl, wenigſtens Theilweiſe die Echtheit der bibliſchen Dokumente in ihren Angaben für das Geſchichtliche, als ſolches, bezweifelt, und endlich, aus was immer für Gründen, geläugnet, ſo hört hiermit, wie wohlthätig immerhin für die Menſchen, und wie Segenreich die Lehre Jeſu war und bleibt, doch ſein Leben, geſchweige das der Apoſtel und Propheten auf, den Gehalt und Werth zu haben, den es in der genannten, obgleich einer nur beliebten Unterordnung hatte.

Digitized by Google

Im Urtheil einer Skepſis, Kritik und (wofern ſie möglich) einer Theorie von dieſer Art und Kunſt iſt die Lehre Jeſu Alles, ſein Leben wenig, ja Nichts, denn, wenn auch daſſelbe nicht, wie das Leben etwa der Prä-adamiten, ein blos fingirtes, ſondern geſchichtlich-erweisbares, alſo wirklich-geweſenes iſt, und der tief- und weit-greifenden Wirkungen wegen, welche die Lehre durch den, der ihr Stifter, und deſſen Leben es war, auf die Welt hatte, und noch hat, ſogar für ein Welthiſtoriſches anerkannt werden muß, ſo ſind doch, (gleichviel: durch wen, und wie, und warum?) nach eben genanntem Urtheil, der Perſönlichkeit des Stifters ſo viele imaginäre, blos ſagenhafte und hiſtoriſch-unerweisliche Beſtimmungen angeheftet, daß ſie nicht einmal, wie die des Sokrates, Confucius und andrer eine wirklich- ſondern nur, wie die des die Sprache u. ſ. w. erfindenden Hermes, oder des durch ſeine Arbeiten u. ſ. w. die Welt von Ungeheuern befreienden, und der Rohheit und Barbarei der Menſchen Grenze ſetzenden Herakles, eine großentheils, wo nicht ganz, mythiſch-Welthiſtoriſche zu nennen iſt. Ja durch das vermeintliche Offenbarungs-, Wunder- und Weiſſagungsweſen geht das Mythiſche ſogar in die Stiftung der Lehre vom Glauben, des Glaubens ſelbſt und der Kirche, deren Glaube er mittelſt der Lehre wird, mit ein, und iſt alſo auch, wenigſtens in ihrem Anfange, die Geſchichte der Kirche und ihrer Dogmen ganz unzuverläſſig, denn die Data für ſie weiſen aus ihren Quellen (z. B. bei Berufung des phariſäiſch-geſinnten Paulus zum Apoſtelamte, bei Ausgießung des heiligen Geiſtes am Pfingſtfeſt ꝛc.) ſtatt auf Fakta, auf Mirakel und dergleichen hin. Iſt nun aber, zufolge vorbeſagter Skepſis und Kritik, inſonderheit das Leben Jeſu von allem für ſagenhaft und mythiſch Gehaltenen entkleidet, ſo bleibt, wie geſagt, des Geſchichtlichen in demſelben ſo wenig, daß obwohl der Stifter ſelbſt für eine Welthiſtoriſche Perſon, nach wie vor, anerkannt

werde, an der Unterordnung, ſei's ſeines Lebens unter ſeine Lehre oder dieſer unter jenes kaum noch irgend ein Intereſſe zu nehmen ſteht; ſeine Geſchichte wird gleichgiltig, und es wäre zu verwundern, wenn dieſe Gleichgiltigkeit nicht auch die gegen ſeine Lehre als die ſeinige, mithin der Name: chriſtliche Lehre nicht eben ſo gleichgiltig würde.

Es iſt vornehmlich das reformatoriſche Zeitalter, worin vorerſt noch neben dem Offenbarungs-Glauben, (wie er einerſeits in der Unterordnung des geſchichtlichen unter ihn, andrerſeits in der ſeinigen unter dieſen zur Zeit fortbeſteht), die mit ihrer Skepſis und Kritik gegen ihn, als den durch Geſchichte bedingten, gerichtete Tendenz ſich geltend zu machen angefangen hat, und fortfährt. Würde dann endlich für das Prinzip der Form einer Dogmen und Kirchen-Geſchichte dieſes Zeitalters, und für die Form ſelbſt, auf den oben genannten Inhalt des ur- und apoſtoliſch-chriſtlichen und auf deſſen Verhältniß zu dem Menſchen reflektirt, ſo könnte ja dabei die dreifache Beſtimmung, in der das reformatoriſche den Inhalt nimmt oder faßt, nicht unbeachtet bleiben. Muß nicht das Prinzip der Form, und dieſe ſelbſt entweder a. in dem der Lehre untergeordneten Leben Jeſu und der Apoſtel, oder b. in dieſer an und für ſich, d. i. unabhängig vom Leben und von der Geſchichte überhaupt, geſucht werden? Allerdings wohl! allein es iſt unmöglich, das, was geſucht wird, in dem Einen, Andern, oder Dritten zu entdecken.

Denn es iſt (ad a.) das Prinzip der Form und die Form der Geſchichte des erſten und zweiten Zeitalters unzertrennlich von dem Glauben an die in ihm geſchehene Offenbarung, und an darin gethane Wunder und theils erfüllte, theils zur Erfüllung gegebene Weiſſagungen (— Auferſtehung der Todten und Weltgericht —); dergleichen Offenbarung aber wäre, wenn ſie nebſt Anderm das fünfte oder reformatoriſche zu ſeinem Inhalt hätte, eine nur vorgebliche und der Glaube daran ein Wahn;

Digitized by Google

auch hat dieſelbe keine Wunder, und wird in ihm wahrhafterweiſe nicht geweiſſagt, ſondern nur, daß die Weiſſagung von der Auferſtehung der Todten und vom Weltgericht in Erfüllung gehen werde, geglaubt, und in dieſem Glauben das Ende der Sinnenwelt, ſomit jedes Zeitalters erwartet. Wenn alſo die Hiſtorie des nun ſeit 300 Jahren beſtehenden, und wohl ſogar auch die ſeit dem Tode der Apoſtel bis auf den Anfang der Reformation zu unternehmende in der Form des erſten und zweiten Zeitalters verſucht werden ſollte, ſo könnte dies nur, als repetire ſich, übrigens mutatis mutandis, die Geſchichte jener beiden in allen folgenden, aberglaubiſcher-, träumeriſcher-, phantaſtiſcher-Weiſe geſchehen.

Würde dagegen (ad b.) in der Stellung der Lehrer u. ſ. w. unter dem Leben ihres Stifters und dem der Apoſtel, alſo auch des jenſeits-geſchichtlichen — unter den Geſchichts-Glauben das beſagte Prinzip und die Form geſucht, ſo müßte, damit in dieſer Stellung beides gefunden werden könne, das Suchen ſelbſt vorderſamſt, vom Verlangen und der Sehnſucht her, ſich durch das Unterſtellen einer Selbſtbeſtimmung der Menſchen in ihrem Wollen und in dem, was von ihnen gethan worden und wird, bedingen, die wie die Freiheit als Negation ihrer ſelbſt die Nothwendigkeit, und ſo die Natur iſt, als der Zeit und Succeſſion ihrer Momente; gleich allem blos Geſchichtlichen, und gleich jeder Begebenheit untergeben, obſchon in's Unendliche hin geſchichtlich, weder Selbſtbeſtimmung im Wollen; noch eben ſolche im Thun und in jeder That, ſondern Vorherbeſtimmung wäre, und die, wie das Leben Jeſu und der Apoſtel an ſeiner Lehre, und der Geſchichts-Glaube am jenſeits-geſchichtlichen ſeine (dazu prädeſtinirte) Bedingung, ſo an einer, in der unendlichen Zeit zwar freien und bewußten, aber keinem Subjekt, ſeine That zu ſein geſtattenden Macht, kurz an einer äoniſchen Gottheit die ihrige hätte. Hiermit eben würde die Dog-

Digitized by Google

men- und Kirchen-Hiſtorie des reformatoriſchen Zeitalters und jedes frühern, ſelbſt die des urchriſtlichen zum Prinzip ihrer Form und ſogar ihres Inhalts einen Fatalismus erhalten, der, ſo ſubtil und wohlgemeint er ausgeſonnen ſei, einen unauflöslichen Widerſpruch der Freiheit mit ihr ſelbſt, die, wenn ſie nicht, wie die Freiheit jener vorherbeſtimmenden Macht, eben ſo die des, in ſeinem Unterſchiede vom Natürlichen, Geſchichtlichen, als des durch dieſe Macht Beſtimmbaren iſt, auch nicht die Freiheit ſein kann; zur Folge haben müßte, — einen Widerſpruch, in welchem weder die verlangende Sehnſucht, noch das ſehnſüchtige Verlangen das, worauf beides geht (Friede, Freude und Seligkeit) zu erlangen vermöchte.

Bliebe aber (ad c.) von der Geſchichtforſchung das Verhältniß der Lehre Jeſu zum Leben Jeſu und der Apoſtel mit ſeinen Offenbarungen, Wundern und Weiſſagungen, endlich ganz unbeachtet, ohne daß jedoch das Unternehmen einer Dogmen- und Kirchen-Hiſtorie des reformatoriſchen — und jedes frühern Zeitalters von ihr aufgegeben würde, nun ſo könnte ſie, für die Form derſelben und für deren Prinzip, nur noch auf das oben genannte Verhältniß des Menſchen zum Inhalt des erſten und zweiten Zeitalters, wie er einzig und allein die Lehre war, und fortan blieb, reflektiren; zunächſt indeß müßte wohl dieſe Reflexion die auf den Menſchen ſelbſt in ſeinem Verhältniß zu ihm ſelbſt ſein.

B.

Mittelſt eben dieſer Reflexion möchte vielleicht, daß er nur von Seiten ſeines individuellen Lebens ein Erzeugniß der Natur, aber von Seiten ſeiner (des einzelnen) Perſönlichkeit das Prinzip ſeiner ſelbſt, oder: ſeine That, und hiermit ganz ſein eigen ſei, anerkannt werden; allein,

in

Digitized by Google

in der Abſtraktion vom Verhältniß der evangeliſchen Lehre zum Leben ihres Stifters, würde doch dieſe Anerkenntniß bei ſich und dem Verhältniß der Perſönlichkeit zur Welt ſtehen bleiben; eine Anerkennung der von aller Ob- und Subjektivität unabhängigen Wahrheit, als des Inhalts der Lehre, würde und könnte ſie nicht werden. Denn wenn ſogar eine wirklich Welthiſtoriſche Perſönlichkeit des Stifters nicht bezweifelt, ſondern nur das Offenbarungs-, Wunder- und Weiſſagungs-Weſen in ſeinem Leben geläugnet wäre, hätte doch dieſelbe keineswegs die Beſtimmtheit: der göttlichen, ſondern: der blos menſchlichen, und wäre er ein bloßer Menſch geweſen, der mit ſeiner Lehre zu ſich ſelbſt und zu ſeiner Mit- und Vorwelt in einem eben ſolchen Verhältniß geſtanden habe, wie das iſt, worin jeder andre (ein Sokrates u. ſ. w.) zu ſich und der ſeinigen ſtand, ſteht oder ſtehen wird. Auf dies Verhältniß alſo des Menſchen zu ihm ſelbſt und zur Welt, ſei es das des Stifters der nach ihm benannten Lehre und Kirche ſelbſt, oder eines Apoſtels oder irgend eines Glaubigen, als ſolchen, käme es bei der Frage nach der Form einer Geſchichte der Lehre und Kirche, gleichviel in welchem Zeitalter, vorderſamſt an.

„Er iſt ſeine That.“ Nun ja! aber hat nicht, daß er ſie werde und ſei, nothwendigerweiſe zur Bedingung den natürlichen Sinn und deſſen anſchauende Fähigkeit, ingleichen eine anſchaubare Natur? Giebt er ſelbſt ſich dieſen Sinn, dieſe Fähigkeit und dieſe Natur? Wenn der ſterbende Plato geſagt haben ſoll: „ich danke den Göttern, daß ſie mich einen Menſchen, und nicht ein Thier, einen Griechen, nicht einen Barbaren geboren werden ließen, und mir den Sophokles (?) zum Freunde gaben,“ — muß es nicht ſtatt deſſen, und nicht vielmehr heißen: „daß ich bin, und der wurde, der ich bin, daß ich mich ſelbſt und Anderes zu beſtimmen, und meiner ſelbſt und Anderer bewußt und mächtig zu ſein vermag, davon,

Digitized by Google

mithin von mir, als meiner That, iſt die mir als dieſer That, vorher exiſtirende Natur, und eben ſo die vor mir und jedem, als ſeiner That, abgelaufene Geſchichte die durch unſer Thun nicht determinirte, ſondern daſſelbe determinirende Urſache? und der zureichende Grund?" Wir alle ſind — und alle, die vor uns geweſen, waren — Emporkömmlinge der Nothwendigkeit, die ſelbſt in der Freiheit, womit jeder, wie etwa vorgeſtellt und geſagt wird, ſich zum hiſtoriſch-ſinnigen, und weiterhin (ſucceſſiv) zum knechtiſch-geſinnten, (wie der Barbar iſt) oder zum freiſinnigen (wie unter anderen der Grieche war) macht und gemacht hat, ununterbrochen fort beſteht. Und ſo ſehr wir uns, als Emporkömmlinge, bemühen mögen, das Niedrige unſerer Herkunft (denn eine niedrige iſt ſie, da wir ſie mit der Thierheit gemein haben) jeder vor ſich, und einer vor dem andern zu verbergen, ſo kommt doch daſſelbe (denn es iſt das Nothwendige in unſern guten, wie in unſern ſchlechten Geſinnungen, Vorſätzen, Entſchlüſſen und Thaten) immerfort an Tag. Wird aber die Unvertilgbarkeit der Freiheit im Geſchichtlichen, — ſei es das der ſterblichen Menſchen, oder das ihrer, gleich ihnen ſelbſt, vergangenen Thaten — geprieſen, nun ſo muß die Unvertilgbarkeit des Nothwendigen in eben der Freiheit eben auch (die Nothwendigkeit ſelbſt zwingt dazu) wenigſtens anerkannt werden. Sie, dieſe Nothwendigkeit iſt das Geſetz der Welt für die Welt; unter ihr ſteht dieſelbe, wie als Natur in ihren mechaniſchen, chemiſchen, organiſchen, ſo als Menſchheit in ihren äſthetiſchen, intellektuellen und ethiſchen Bewegungen. Was nur immer in der Geſchichte der Menſchheit, wenn es ein urkundlich-Erwieſenes iſt, als Faktum gewußt wird, hat, indem gewußt als ein ſpäteres, welchen Antheil übrigens der freie Wille an ihm gehabt habe, oder gehabt zu haben ſcheine, ein nothwendiges Verhältniß der Abfolge und Abkunft oder — Geneſis zu einem frühern, dieſes, wenn gleichfalls gewußt,

zu einem noch frühern, kurz: eines rückwärts fort und fort zu einem andern, ſoweit nur immer, mittelſt präſenter Urkunden, Sinn, Gedächtniß und Verſtand zurück- zu reichen und- zu greifen vermögen. Ueberhaupt: was geſchehen iſt, mußte geſchehen, was kam, konnte nicht anders kommen, als ſo, wie es kam, was vorfiel, konnte ſich nur da und dann zutragen, wo und wann es vorfiel.

Dieſe Nothwendigkeit iſt an ſich und in der Erkenntniß von ihr, wie die des Natürlichen und Geſchichtlichen als ſolchen, eben ſo insbeſondere auch die des Dogmen- und Kirchen-Geſchichtlichen, die Reformation der Kirche und ihrer Glaubenslehre (den Cult mit eingeſchloſſen) war eine nothwendige Folge der Corruption beider, und dieſe eine eben ſolche der Conſtitution beider, die Lehre ſelbſt aber, (der weſentliche Inhalt des erſten und zweiten Zeitalters) Kraft welcher die Kirche und ihr Glaube conſtituirt wurde, hatte in gleichnothwendiger Weiſe zu ihrem Entſtehungsgrunde die früher von Moſes, der dazu ebenfalls (von außen und innen) genöthigt war, gegebene Glaubens- und Geſetz-Verfaſſung. Das Verhältniß endlich des Menſchen zur Lehre, ſei's, daß ſie an ihn, — oder er an ſie ſich zuerſt brachte und fort und fort bringt, iſt eben auch ein ſolches, das durch die Nothwendigkeit in ſeinem freien- Wollen und- Handeln hervorgebracht wurde, und noch wird. An dieſer Nothwendigkeit — einer, angehend die Geſchichte der Menſchheit, pſychiſchen Cauſalität — hätte alſo, indem ſie, abgeſehen von der Beſtimmtheit des Pſychiſchen, an ſich das Geſetz der Welt für die Welt, als ſolche, ſei, unter anderem die Dogmen- und Kirchen-Hiſtorie das Prinzip der Form, welche, wie ſie, angeblich, die der durch Geſchichtforſchung ermittelten Bewegungen vor und ſeit Entſtehung der Kirche und ihres Glaubens — theils an ſich, theils in Erkenntniß dieſer Bewegungen — und eine genetiſche iſt, auch die der Hiſtorie derſelben werden müſſen, und in welcher, unter al-

Digitized by Google

lerlei Variationen und Wendungen mit Bezug auf die Freiheit, ganz beſonders das reformatoriſche Zeitalter ſich gefällt.

Es iſt der Geſchichtforſchung, weil ſie die auf's Vergangene hinweiſenden Data ſucht und prüft, und dabei, neben der Anſchauung des Präſenten, dergleichen jedes Datum iſt, wenigſtens den abſtrakten Gedanken des Geweſenen bereits hat, natürlich, alſo nothwendig, die Zeit in der Succeſſion ihrer Momente zu dem Elemente, worin ſie ſich bewege, zu haben, mithin in dem Verhältniß des ſpäter- zum früher-Geſchehenen dieſelbe Nothwendigkeit zu ſupponiren, mit der jedes nachfolgende Zeit-Moment ſich zu dem ihm vorhergegangenen verhält; aber muß ſie denn, indem ſie Geſchicht-Forſchung iſt, nur dieſe, kann ſie nicht eine noch andre, als dieſe, oder: kann ſie nichts anderes, und nichts weiter, als Geſchichtforſchung ſein? — Das wird ſie ſelbſt, die ja ihr Element (die Zeit und deren Momente) ſelbſt zum Gegenſtande ihrer Reflexion auf daſſelbe zu machen vermag, und wenigſtens eine Ahnung von der Menſchen Freiheit im Wollen, im Thun und Laſſen hat, mit Gewißheit und zuverſichtlich von ſich nicht verſichern können! Warum ſollte nun, wie der Naturforſchung möglich, auch Geſchichtforſchung zu ſein, dieſe nicht auch eine andre, nämlich Erforſchung des jenſeits-Natürlichen und jenſeits-Geſchichtlichen, alſo Geſchicht- und zumal ſpekulative, d. i. von der Zeit, als Element unabhängige — freie Forſchung zu ſein vermögen? Wird ſie nicht, indem ſie die eine iſt, auch dieſe andre, bezieht ſie ſich allein auf ſich ſelbſt, und wird ihr zufolge und auf ihre Weiſe die Hiſtorie unternommen, und dieſer alſo die genetiſche Form gegeben, ſo muß, da die genetiſche, wie die blos ätiologiſche Form, eine natürliche, alſo die der ſich negirenden Freiheit (eine nur nothwendige) iſt, von der in ihr producirten, oder ſogar blos fabricirten Hiſtorie geſagt wer-

den, „ſie ſei das Denkmal, oder der Denkſtein, worunter nebſt dem Offenbarungs-Glauben die Freiheit begraben liege." Und dies Denkmal hatte das Zeitalter geſetzt, das mit der Reformation begann?!

Wie obgedachtermaßen durch Reflexion auf die Lehre Jeſu u. ſ. w., wenn ſie ſeinem Leben untergeordnet wird, die Freiheit mit ſich ſelbſt in Widerſpruch geräth, ſo ſetzt ſich durch die auf das Verhältniß der Menſchen zu ihr, in der Abſtraktion von ihr, als der göttlichen Offenbarungslehre, das reformatoriſche Zeitalter in Widerſpruch mit ſich. Denn was die Reformation bezweckte, war, von allen Nebendingen abgeſehen, Glaubens-, Gewiſſens- und Lehr-Freiheit, wie geſchichtlich gewiß zu erkennen ſteht, und ſogar ziemlich allgemein anerkannt iſt; aber ohne ein von aller Cauſalität unabhängiges, kurz: ohne ein freies Intereſſe an der Freiheit, als ſolcher, (wenn auch daſſelbe ſich nicht in Worten äußerte) war dieſer Zweck unmöglich (denn es kann ja ſogar eine Geſchichtforſchung eben gedachter Art, mit ihrer Aetio- und Teleologie, den Gedanken der Freiheit, als mache er ſich ihr, ſelbſt wider ihren Willen, geltend, nicht entbehren). Wäre nun dennoch das Ergebniß einer ſolchen Forſchung die in genetiſcher Form verfaßte Hiſtorie der Kirche und ihres Dogmas auch nur der reformatoriſchen Zeit, ſo würde daſſelbe das poſitive Gegentheil deſſen ſein, worauf die Reformation, ja urſprünglich die Stiftung des Glaubens und der Kirche ſelbſt ging; in die Knechtſchaft, der die Reformation ein Ende machen wollte, und zum Theil gemacht hatte, wäre die Menſchheit durch die Hiſtorie wieder hineingebracht, und in ihr durch ſie ſogar feſt gehalten, nur mit dem Unterſchied, daß ſie dort die Knechtſchaft der Menſchenſatzungen, des Aberglaubens und der Finſterniß des Mittelalters, ähnlich der ägyptiſchen des Judenthums, hier aber die des Cauſal-Geſetzes, der Erkenntniß deſſelben, als eines Naturgeſetzes, und der Meinung ſein würde, daß an

ihm auch die Geſchichte das ihrige, und das hiſtoriſche Wiſſen das Prinzip ſeiner Form habe.

Alſo alle bisher gemachten Verſuche, das Prinzip der Form für die Hiſtorie des reformatoriſchen Zeitalters zu entdecken waren vergeblich, ein neuer aber, wenn es kein erklügeltes und fingirtes, ſondern ein wirkliches ſein ſoll, ſteht, da ſich zur Zeit nirgends die Möglichkeit eines ſolchen zeigt, nicht zu machen, und ſo bleibt der Forſchung nur die Hoffnung, daß es, wie das des patriſtiſchen Zeitalters ſich erſt an deſſen Ende fand, auch wohl erſt, wann das reformatoriſche vorüber iſt, entdeckt — und dann, früher nicht, der Gedanke einer Hiſtorie dieſes Zeitalters ſeine Realität erhalten werde, denn daſſelbe hatte, wie es noch hat, zwar Kirchen, aber keine Kirche, ſo auch Glaubens-Symbole, aber kein Symbol, dergleichen das alle Gemeinden vereinigende, ökumeniſche war, und größtentheils noch iſt, und kann daher auch (abgeſehen von der Prätenſion der katholiſchen Parthei, daß ſie allein die Kirche, und allein ihre Lehre die wahrhaft chriſtliche ſei) keine Geſchichte der Kirche und ihrer Glaubens-Lehre, ſondern nur Geſchichten der Kirchen ꝛc. haben.

Seit der Reformation hat nämlich a. das Verhältniß der Kirche zum Staate ſich verändert; ſie, der er, als dieſer — als jener — als jeder chriſtliche ſubordinirt war, iſt ſeitdem großentheils ihm ſubordinirt, — und die Bewegungen in ihm ſind ſelbſt dort, wo ſie ſich unabhängig von ihm erhielt, mehr oder weniger (wie unter Anderen die Concordate bezeugen, die zu machen, ſie durch ihn veranlaßt wurde) auch Bewegungen in ihr — und nur nicht in ihren Glaubens-Satzungen, Glaubens-Lehren und Ritual-Geſetzen — worden; wo ſie aber, als Ergebniß der Reformation, oder als die reformatoriſche im Unterſchied von ihr ſelbſt, der katholiſchen, ſich ihre Ab-

hängigkeit von ihm gefallen ließ, und in derſelben blieb, wurden ſeine Bewegungen ſogar bis in ihre Glaubens-Lehren hinein auch die ihrigen, und hatte z. B. ſelbſt der Name: der proteſtantiſchen, den ſie erhielt, ſeinen Urſprung in ihm, nicht in ihr. Der Staat als der monarchiſche, ariſtokratiſche oder demokratiſche, war und iſt es noch, in welchem dieſes, jenes, jedes chriſtliche Volk (Frankreich, Spanien, Deutſchland, England, Venedig, Niederlande u. ſ. w.) ſich gefaßt und verfaßt hatte. Die Civiliſation eines jeden, ſeine Induſtrie in Gewerben, in Handel und Wandel, ſeine Cultur in Literatur, Kunſt und Wiſſenſchaft, ſeine innern Befehdungen und äußeren Kriege waren mehr oder weniger reich an Tharſachen, wie für die Geſchichte des, die Exiſtenz eines jeden bedingenden, Staats, ſo für die der Kirche, worin er ſein Beſtehen, oder die in ihm das ihrige hatte. Schon die Geſchichtforſchung muß daher, für die Dogmen- und Kirchen-Hiſtorie des reformatoriſchen Zeitalters weit umfaſſender und eindringender, als für die jedes frühern nöthig war, ſich auf die Urkunden und auf die Data aus ihnen, für die Staaten- und Völker-Geſchichte mit einlaſſen, als wäre bereits in dieſen Urkunden u. ſ. w. Staat und Kirche, welches auch immer das Verhältniß beider zu einander war und wurde, von einander unzertrennlich, nnd ohne die Geſchichte des einen die der andern unmöglich, — jeder Krieg z. B. von dem ſie Kunde giebt, ein bellum pro aris et focis.

In dem Unterſchied b. der verſchiedenen Kirchen von einander tritt eben dies Verhältniß noch entſchiedener hervor. Ihnen allen (die Sekten in dieſer oder jener ausgenommen, deren keine jedoch eine Kirche zu ſein vermochte) war und blieb zwar bei allem Unterſchied zwiſchen ihnen, das ökumeniſche Glaubens-Symbol gemeinſam, allein jede (die evangeliſch-lutheriſche, die evangeliſch-reformirte und die anglicaniſche Episcopal-Kirche) hatte zugleich, ne-

Digitized by Google

ben denſelben nur ihr eigenthümliches Glaubens-Bekenntniß, und dieſes wär keiner ohne energiſche Mitwirkung des Staats geworden. Zugleich erhielt durch daſſelbe, wie die Geſchichte der Lehre einer jeden, ſo auch die jeder Kirche ſelbſt ihre beſonders modificirte Form, denn indem der öffentlich anerkannten Glaubensbekenntniſſe, Conceſſionen u. ſ. w. mehrere wurden, thaten ſich auch (wenigſtens) gleich viele Prinzipien dieſer Form — von der Augsburgiſchen Confeſſion bis zum jüngſten Concordat — hervor, ſo daß wie eine Hiſtorie z. B. der römiſch-katholiſchen Kirche im reformatoriſchen Zeitalter, eben auch die der ſpaniſch oder gallicaniſch-katholiſchen u. ſ. w. darin möglich iſt, und vollends, wie von einer Dogmatik nach dem evangeliſch-lutheriſchen oder- reformirten, oder nach dem Lehrbegriff der engliſchen Epiſcopal-Kirche, — gleich gut von einer Dogmen- und Kirchen-Geſchichte in der Form des lutheriſchen u. ſ. w. Lehrbegriffs die Rede ſein kann. Die Kirchen ſelbſt gaben ſich ſchon bei Entſtehung ihrer von einander abweichenden Glaubens-Bekenntniſſe eine mehr oder weniger feindſelige Stellung gegen einander, und blieben, je feſter ſie, jede an dem ihrigen hielten, deſto beharrlicher, ſogar bis zu gewaltſamen Ausbrüchen ihres gegenſeitigen Haſſes, in derſelben. Dieſe Feindſeligkeit theilte ſich den Staaten verſchiedner Confeſſionen, — ja überall auch den Regenten und Unterthanen des einen und ſelben Landes, wenn deren Confeſſion eine verſchiedne war, gegen einander mit, und hatte nicht ſelten dort Religions-Kriege als ſolche, hier zugleich als Bürger-Kriege zur Folge, auch konnte zu Zeiten der Staat nicht ohne Gewalt ſich des Eingriffs der Kirche in ſeine Rechte, noch die Kirche ſich des ſeinigen in die ihrigen ohne ſie erwehren. Es muß daher, wie für die Hiſtorie dieſes Zeitalters eine viel umfaſſendere und tiefer eindringende Forſchung als für die jedes frühern nothwendig iſt, eben ſo die Darſtellung der, durch die Forſchung für das

Digitized by Google

Nachſchauen und die Reminiscenz ermittelten, Bewegungen, auf Seiten der Schilderung und Erzählung, welche die beiden Grundbeſtimmungen der Form jeder Hiſtorie ſind, bei weitem mannichffaltiger und complicirter ſein, als die ſelbſt der Bewegungen im patriſtiſchen Zeitalter vor der Pacification durch das ökumeniſche Symbol geweſen war; — beſonders da gleich anfangs

c. ein Verhältniß individueller Perſönlichkeit zu den eben entſtehenden Kirchen der reformatoriſchen Parthei ſich herausſtellte, durch welches die Geſchichte dieſer Kirchen und ihres Dogmas mit der ihrer Stifter deſto inniger verknüpft war, je anhaltender daſſelbe zu den entſtandenen und beſtehenden mit fortbeſtand und noch fortbeſteht.

Die Apoſtel ſtifteten Gemeinden, die ökumeniſchen Synoden deren Verein, aber keine Kirche, — ſie war von Chriſto geſtiftet; die Reformatoren wollten ihre Wiederherſtellung, aber ihrem Willen that die Willensmacht der corrupt wordnen auf's Beharrlichſte Widerſtand; dieſe wurde nicht beſiegt, (die Kirche blieb bei ihren alten Mißbräuchen) aber der Wille auch nicht; (einzelne Gemeinden, jede für ſich, dann in ganzen Völkerſchaften fielen von ihr ab, und conſtituirten ſich, — denn Gemeinden waren ſie bereits, auch zum Theil ſchon mit einander vereinigt — einerſeits in ihrer Oppoſition gegen dieſelbe, andrerſeits in vorgenanntem dreifachen Unterſchiede zu beſondern Kirchen).

Bei den Apoſteln war die individuelle Perſönlichkeit eines jeden dem Amte ſubordinirt, zu welchem ihn der Stifter der Kirche berufen hatte; bei den Mitgliedern der ökumeniſchen Synoden eben ſo der tranſitoriſchen Funktion, wozu ihn die, eine Vereinigung der Gemeinden und damit die ſolide Verwirklichung ihrer ſelbſt bezweckende Kirche erwählte; im päbſtlichen Zeitalter fand die nämliche Subordination unter jedes permanente Amt ſtatt, in welchem von der Kirche der Einzelne, ohne daß ſie ſeiner Willensfreiheit Gewalt anthat, als Patriarch, Erz-

biſchof u. ſ. w. ja ſelbſt als Pabſt angeſtellt wurde. In dieſer Berufung, Erwählung und Anſtellung verſchwand, ſo zu ſagen, die Individualität der berufnen, erwählten und beamteten Perſonen, und kann, obzwar (z. B.) Paulus, Petrus u. ſ. w. Gemeinden ſtifteten, von keiner pauliniſchen oder petriniſchen Kirche, kaum von einer Gemeinde ſolchen Namens, — — und im päbſtlichen Zeitalter zwar wohl von einem Gregorianiſchen Kalender, aber nicht von einer Gregorianiſchen Kirche, ſondern (der griechiſch-katholiſchen gegenüber) höchſtens von der apoſtoliſch-katholiſchen die Rede ſein.

Mitglieder der Kirche, und zum Theil für dieſelbe ein oder das andere geiſtliche Amt bekleidend, waren auch die Männer, welche die Mißbräuche in ihr abgeſtellt wiſſen wollten, allein zu Reformatoren waren ſie weder von der Kirche ſelbſt, noch von einer weltlichen Macht, und nicht vom Stifter der Kirche (wie ſeine Jünger zu Apoſteln) ernannt; und hätte ſich einer von ihnen, für die Rechtmäßigkeit ſeines Unternehmens, auf den Stifter berufen, ſo wäre dies doch nur in Folge der von ihm ſelbſt aus der Lehre des Stifters (im Evangelium) erworbenen Erkenntniß der Wahrheit und ihres Gegentheils — des Irrthums, Wahns, Trugs u. ſ. w. — nicht aber entweder mit Bezug auf ein hiſtoriſches Glauben (als bezeuge irgend ein bibliſches Datum, im Voraus, ſeine Beſtellung zum Reformator) oder ſogar mit dem auf ein thaumatiſches geſchehen, worin der Phantaſt ſeine Meinungen, Einfälle, Exſtaſen und dergleichen vor ſich und andern (beſonders bei Stiftung mancher Sekte), als göttliche Offenbarungen, Eingebungen und gehabte Viſionen zu rechtfertigen ſucht. Zur Reformation, die nur erſt gewollt und angefangen wurde, ſtand die individuelle Perſönlichkeit jener Männer, die ſie wollten und unternahmen, ohne hiermit ein beſonderes Amt zu übernehmen, vorerſt nicht in einem Verhältniß der Unterordnung unter ſie, ſondern machte ſich dieſelbe viel-

Digitized by Google

mehr, jedoch meiſt ohne egoiſtiſches Streben, alsbald nach deren Beginn, gleichſam auf eigne Hand, mit großer Energie (hier heftig, z. B. bei Luther, J. Knox, dort nachgiebig und milde, z. B. bei Melanchthon, Zwingli) geltend, dann aber, als mittelſt ihrer, die, wie an ſich alle Individualität iſt, eine verſchiedne war, die verſchiedenen Kirchen entſtanden, ſubordinirte jede in ihrer Eigenthümlichkeit ſich der ſo entſtandenen, und zwar ſolchermaßen, daß faſt in jeder ſolchen Kirche dies Eigenthümliche fortbeſtand und mit zum äußerlich-charakteriſtiſchen Unterſchiede jeder von jeder wurde. Das Thaten- und für die Reformation Folgenreichſte Leben war ohnſtreitig das Leben Luthers; kann es Wunder nehmen, daß die von ihm und ſeinen Gehülfen geſtiftete Kirche nach ſeinem Namen, ſo ſehr er ſelbſt dagegen proteſtiren mochte, die lutheriſche genannt wurde? — Eben ſo wenig wie das, daß weder vor, noch neben ihr irgend eine andre ein auf individuelle Perſönlichkeit hindeutendes Prädikat erhielt! denn das Beiwort: chriſtliche hat zu ſeinem Stammwort keinen Eigennamen; und jeſuitiſche, wo die Beziehung auf einen ſolchen nicht zu verkennen wäre, iſt die chriſtliche nie genannt worden.

In der katholiſchen Kirche waren zu allen Zeiten einzelne, von ihren Glaubens-Sätzen u. ſ. w. abweichende Perſonen (Häretiker, Ketzer) geweſen, und je und je ſogar Sekten entſtanden, aber ohne daß ſie in ihr ſich behaupten konnten; die Geſchichte dieſer Kirche und ihrer Lehre, beſonders im päbſtlichen Zeitalter, nimmt daher und giebt von ihnen, nur als von vorübergehenden Erſcheinungen, nebenbei, irgend einige Notiz; in der reformatoriſchen dagegen entſtanden dergleichen nicht blos, ſondern kamen auch auf, und gewann in ihr, wo ſie ihrem Grundſatze: der Glaubens- und Lehr-Freiheit treu blieb, faſt jede Sekte ein Kirchenartiges Beſtehen. Bei dem faſt allen gemeinſamen Streben, Proſelyten zu machen, wäre mithin, wenn

Digitized by Google

dem der einen, das der andern und auch wohl der Kirche ſelbſt nicht Widerſtand gethan hätte, dieſe ſelbſt in eine Sekte verwandelt — jede Gemeinde (z. B.) ein Herrnhut worden. Die Sekten-Stifter, Sekten-Häupter und Beförderer (ein Menno, Spangenberg, W. Penn u. ſ. w.) waren meiſt Männer von großer Energie und unbeſcholtenem Charakter; kann die Geſchichte der reformatoriſchen Kirchen dies in dieſelben mitunter tief eingedrungene Sektenweſen (z. B. als die der anglicaniſchen Episcopal-Kirche das Methodiſtiſche) nur beiläufig nur obenhin berückſichtigen? Muß ſie (z. E.) nicht, um die der engliſchen Episcopal-Kirche zu ſein demſelben gleich große Aufmerkſamkeit, wie dieſer ſelbſt widmen? aber hiermit wird ja für ſie die individuelle Perſönlichkeit der Sektirer nicht weniger bedeutend, als die der Reformatoren und ihrer Nachfolger.

Aus dem unter a. bis c., obſchon nur Andeutungsweiſe Geſagten ergiebt ſich zur Genüge, daß, da im reformatoriſchen Zeitalter jede, theils ihm vorher ſchon beſtandene, — die griechiſch- und die römiſch-katholiſche — theils mit und in ihm entſtandene Kirche und kirchliche Glaubens-Lehre, desgleichen jede Sekte eine ihr eigenthümliche Form theils längſt hatte, theils erhielt, und mit geſchichtlich-geringer Veränderung (z. B. bei dem begonnenen Verein der evangeliſch-lutheriſchen und reformirten Kirche) auch behielt, die Form der Geſchichte einer jeden nicht die nämliche ſein kann, und von der Geſchichte ſelbſt weder im Allgemeinen noch im Einzelnen eine Conformität der Schilderung und Erzählung zu erweiſen ſteht. Es iſt, was insbeſondere den letzten Punkt betrifft, in dieſem Zeitalter, wie's einerſeits im päbſtlichen, andrerſeits im patriſtiſchen war. Wie in jenem, wo der Staat die Kirche für ſich gewähren ließ und — laſſen mußte, hatten im reformatoriſchen, wo er ſie in ſeine Bewegungen mit fortriß, die der Kirche eine Geſtalt und äußere Leben-

digkeit, die der geſchichtlichen Schilderung (man denke z. B. unter Anderm vornehmlich an den dreißigjährigen Krieg) für die Veranſchaulichung einen Vortheil gab, den die Erzählung nicht haben konnte; und wie im patriſtiſchen, wo die Kirche, beſonders auf ihren ökumeniſchen Synoden, durch ihre wenigſtens dogmatiſchen Forſchungen den Staat (das römiſche Reich) höchſtens nur afficirte, ihre Bewegungen größtentheils blos temporelle geweſen ſind, ſo waren ſie eben ſolche auch im reformatoriſchen, und ſchränkt die Geſchichte derſelben ſich mithin faſt ganz auf die Erzählung derſelben (für die Reminiscenz) ein. Das Einzige, was in beiderlei Bewegungen ſtark- und faſt gleich-markirt für die Schilderung und Erzählung hervortrat, war die individuelle Perſönlichkeit ſowohl der blos Handelnden, wie der zugleich Lehrenden, theils in ihrer fortwährenden Unterordnung unter die römiſch-katholiſche Kirche, theils in ihrer allmähligen Trennung von dieſer und theils vor ihrer Unterordnung unter die reformatoriſche, deren Entſtehen ſie erſt vermittelten, theils noch nach ihrer Unterordnung unter die entſtandene, (Kaiſer Karl V., König Philipp II. von Spanien, Herzog Alba, Kurfürſt Moritz von Sachſen, Philipp der Großmüthige von Heſſen, Luther auf dem Reichstage zu Worms, Zwingli in den mündlichen Verhandlungen mit Luther zu Marburg u. ſ. w.). So wie denn in den reformatoriſchen Kirchen (die Sekten mit eingeſchloſſen) die Individualität überhaupt von nun an eine Bedeutſamkeit bis in's Lehrweſen auf Kanzeln, Kathedern und dergleichen erhielt, die ſie in der katholiſchen Kirche (obwohl es ihr an doctoribus divinis, angelicis etc. nicht fehlte) nie gehabt hat.

Das patriſtiſche Zeitalter bewies darin ſeine Freiheit, daß von ihm ſelbſt das Prinzip des Vereins der bis dahin einander widerſtreitenden Gemeinden u. ſ. w. und hier-

Digitized by Google

mit zugleich das der Form ſeiner Geſchichte vorbereitet wurde; wird das Nämliche dereinſt nicht auch vom reformatoriſchen, in welchem zur Zeit einander entgegengeſetzte Kirchen, deren Lehre und ſo vielerlei Sekten fortbeſtehen, zu ſagen ſein? Iſt keine Einheit derſelben, welche die Kirche ſelbſt — und in welcher die reformatoriſche, wie die katholiſche Parthei u. ſ. w. verſchwunden ſei, zu erwarten? Das Zeitalter ſelbſt berechtigt aus mehr, als einem Grunde zu dieſer Erwartung

— 1) aus dem ſtärker als je rege wordenen Streben der theologiſchen Wiſſenſchaft nach der Erkenntniß, die als ihr Inhalt, vor aller und jeder, der Wahrheit fremden Autorität unabhängig ſei. Im papiſtiſchen Zeitalter war dieſem Streben beſonders die Superſtition — im reformatoriſchen iſt demſelben noch eben dieſe und ſelbſt die Erudition entgegen, konnte aber doch weder dort das Entſtehen der Wiſſenſchaft, deren Streben, als das der ſcholaſtiſchen Theologie es war, noch hier das ebenderſelben, als das der ſpekulativen — verhindern. Die Menſchen nehmen freilich wohl, wär's auch nur der Gelehrſamkeit wegen, die ſie, und zwar immer vollſtändiger zur ihrigen machen, (verächtlicher Motive nicht zu gedenken) ſich insgemein nicht die Zeit, bei den Gegenſtänden der Spekulation, die, ohne daß in anhaltender Geduld bei ihnen verweilt werde, nicht zu erkennen ſind, falls ſie ſich auf den einen und andern einlaſſen, lange auszuhalten, und ſchon darum wird ihnen die Spekulation ſelbſt leicht gänzlich zuwider, beſonders aber, wenn es, wie in dem, was ſie leiſten, zu erſehen ſteht, in ihrer bornirten Freiheit ſogar mit ihrer großen Erudition auf alles Andre, nur nicht auf die entſchiedenſte Unpartheilichkeit abgeſehen iſt. Allein mit vorbeſagtem Streben iſt zugleich

— 2) vornehmlich im reformatoriſchen Zeitalter das nach dieſer Unpartheilichkeit rege worden, und zwar mit Bezug auf die beiden Mächte, die, jede für ſich, und miteinander

Digitized by Google

dem menſchlichen Leben, deſſen Elemente Wille und Verſtand ſind, den über jeden Preis erhabnen Werth geben, den es hat, indem es ihn zugleich ſich ſelbſt giebt und hiermit ein beider würdiges (ſei es dies des Königs, oder das ſeiner geringſten Unterthanen) wird. Gelangt der Staat in ſeinem Regenten, in deſſen Miniſtern und in ſeinen ſonſtigen Beamteten, auf's beſtimmteſte, zum Bewußtſein, — wärs auch vorerſt nur der einen dieſer beiden Mächte, nämlich: der Gerechtigkeit, die, eine Macht im Wiſſen, ſeine wahrhafte Weſenheit iſt, — ſo kann er weder Parthei machen, noch nehmen; Unpartheilichkeit in allem, was er beſchließt und vollzieht, iſt ſein Wille, und dieſer freie Wille iſt ſein Charakter; ſie innerhalb und ſelbſt jenſeit ſeines Gebiets zu ſchützen und zu fördern, wird ſein Intereſſe.

So leicht indeß, wie er zum Bewußtſein dieſer einen — gelangt die Kirche nicht zu dem der andern Macht, welche die Wahrheit an und für ſich, aber im Glauben iſt. Denn zwiſchen Recht und Unrecht iſt kein Drittes, das eben ſowohl Recht wie Unrecht, oder auch nur einerſeits Recht im Unrecht, andrerſeits Unrecht im Recht wäre; zwiſchen Wahrheit hingegen und Unwahrheit im Glauben findet nicht nur ein Drittes, Viertes u. ſ. w. ſtatt, ſondern hat in ihm ein ſolches ſogar, wo nicht auf immer, doch lange hin, z. B. als Glaube im Glauben, als Aberglaube im Glauben, als Unglauben in ebendemſelben u. ſ. w. ſein Beſtehen. Auch iſt es ja wenigſtens eben dies Dritte, wodurch die Kirche ſich in die Unterſchiede (ganz andere, als die politiſchen ſind) von ihr ſelbſt, in denen ſie exiſtirt, geſetzt hat, und welches, ſolange ſie dauern, der Forſchung die Entdeckung des Prinzips der Form für ihre und für die Geſchichte ihrer Glaubenslehre unmöglich macht. Jeder der dieſelbe, als die der Kirche u. ſ. w. unternimmt, iſt ſelbſt Mitglied der einen oder andern dieſer Kirchen, oder gehört wohl ſelbſt einer Sekte oder

Parthei in der ſeinigen an. Kann er, wenn überzeugt, ſie und ihre Lehre ſei die wahre, ohne Vorliebe für ſie, und ohne Gleichgültigkeit, oder ſogar ohne Widerwillen gegen die anderen alle bleiben? Woher ſoll ihm, in Ermangelung des für die Hiſtorie erforderlichen Prinzips ihrer Form, das hier mangeln muß, die Unpartheilichkeit der Geſchichtsforſchung nnd Geſchichts-Darſtellung kommen? Dieſe Möglichkeit ſteht allerdings nicht abzuſehen; gleichwohl fordert ihn die Wahrheit zur ſtrengſten Unpartheilichkeit auf. Was alſo iſt zu thun?

Nun eben:

— 3) in die Idee der abſoluten Unpartheilichkeit, Kraft deren im reformatoriſchen Zeitalter das Streben nach derſelben rege geworden, hat er ſich einzulaſſen, und in ihr mit allen ſeinen Forſchungen zu beharren; jedes frühere Zeitalter hatte ſein (ihm eigenthümliches) Prinzip, dem reformatoriſchen mangelt, wie geſagt, daſſelbe, aber es hat ſtatt ſeiner die eben genannte Idee, ſie vertritt ſeine Stelle. Die Kirche **in ihrer Totalität**, wie ſie ſeit Pabſt **Leo** d. Gr. oder — **Gregor** d. Gr. bis zur Reformation beſtand, kann es nicht ſein, deren Hiſtorie, von der Reformation an, unternommen und durchgeführt werde, denn in ihrer Totalität hat ſie **ſeitdem** kein ferneres Beſtehen; aber wie eine vollkommen unpartheiiſche Hiſtorie derſelben durch das päbſtliche Zeitalter hindurch, ſelbſt bei dem ſtärkſten ſubjektiven Intereſſe für — oder gegen ſie, Kraft der Willensfreiheit möglich iſt, ſo auch die der verſchiedenen Kirchen und Sekten im reformatoriſchen, und zwar dergeſtalt, daß ſie, als die ſogenannte Hiſtorie einer jeden, ihre Form **aus dem einer jeden eigenthümlichen** Prinzip habe, ſei daſſelbe nun ein Symbol, wie das ökumeniſche, oder irgend ein öffentlich-autoriſirtes Glaubens-Bekenntuiß, wie das Augsburgiſche und dergleichen. Solcherweiſe wäre freilich die Unpartheilichkeit eine particulariſirte, aber nichts deſtoweniger Unpartheilichkeit, und würde das, worauf die **theo-**

Digitized by Google

logiſche Wiſſenſchaft ausgeht, — auf die Vernichtung aller kirchlichen und häretiſchen Partheien — auch durch die Dogmen- und Kirchen-Hiſtorie bezweckt, und, mittelſt beider endlich vollbracht werden, wobei denn nur noch eine Partheilichkeit bliebe; nämlich die für die Wahrheit und — für die Gerechtigkeit, gegen den Irrthum, die Lüge und das Unrecht, aber dieſe Partheilichkeit wäre in der That die Unpartheilichkeit ſelbſt.

Das Schlimmſte übrigens, was insbeſondere dem Unternehmen einer Dogmen- und Kirchen-Geſchichte des reformatoriſchen Zeitalters begegnen könnte, wäre der Beweis, daß in dieſem Unternehmen keine vollkommene Unpartheilichkeit möglich ſei, denn durch ihn würde, wenn er zu führen ſtände, ſie ſelbſt und — alle andre Geſchichte unmöglich gemacht, und bliebe für das Unternehmen höchſtens noch der hiſtoriſche Roman in irgend einer, aus den Zwecken der Frommen, oder Frömmler, der Rationaliſten oder Naturaliſten beliebten Form, alſo mit ſeinen blos ſubjektiven Intereſſen, übrig.

Digitized by Google

IV.

Ueberſichtliche Einleitung in die praktiſche Theologie.

Von

Dr. Marheineke.

I.

Begriff der praktiſchen Theologie.

§. 1.

Für die Einleitung in die praktiſche Theologie muß es das nächſte und wichtigſte Geſchäft ſein, den Begriff der praktiſchen Theologie im Allgemeinen zu gewinnen und ihn aus dem Begriff der chriſtlichen Theologie ſelbſt erſt abzuleiten, d. h. zu ſehen, wie er aus dieſem hervorgeht. In eine weſentliche Verbindung mit der geſammten Theologie iſt die praktiſche Theologie zuerſt in encyclopädiſcher Weiſe gebracht worden durch Schleiermacher *). Ihr wahres Verhältniß zu dem mannichfaltigen Inhalt der Theologie iſt erkannt worden von Roſenkranz **). Scharfſinnige Gedanken über dieſen Gegenſtand enthalten die Abhandlungen von Nitzſch ***) und Schweitzer ****).

§. 2.

Die chriſtliche Theologie iſt zunächſt an ſich, und ſomit als die noch in ſich ununterſchiedene, eine und unge-

---

*) Kurze Darſtellung des theol. Stud. Zweite Ausg. 1830.

**) Encyclopädie der theologiſchen Wiſſenſchaften. 1831.

***) Ad theologiam practicam felicius excolendam observationes. Bonnae 1831. 4.

****) Ueber Begriff und Eintheilung der prakt. Theol. Leipz. 1836.

Digitized by Google

theilte, zu betrachten. Dies zu ſein hat ſie von ihrem Gegenſtande, welcher die chriſtliche Religion iſt. Mit ihm, dem durchaus praktiſchen Gegenſtande übereinſtimmend iſt auch die Theologie an ſich die praktiſche. Der chriſtliche Glaube, werde er objektiv als Lehrinhalt oder ſubjektiv als Frömmigkeit genommen, iſt Leben, Bewegung, Thätigkeit. In ihm, als einem Geiſtiglebendigen, iſt Wiſſen und Thun ununterſchieden beiſammen. Dieſe unmittelbare Vereinigung iſt es, welche hervorgeht aus dem Gedanken Gottes und erſcheinet als Gefühl. Dies, daß von dem Gedanken Gottes aus das Gefühl Wiſſen und Thun noch unvermittelt in ſich trägt und vereinigt enthält und eben ſo ſehr das eine, wie das andere iſt, hat man nur mißverſtändlich ſo ausgedrückt, es ſei weder das eine noch das andere. Die Wahrheit iſt, daß es dieſes Beides in Einem iſt.

§. 3.

Die Theologie iſt ſelbſt der Glaube, nur wie er ſich faſſet, weiß und begreift. Wahrheit hat dieſes Wiſſen und Begreifen nur in der Einheit mit ſeinem Gegenſtande. In dieſem Uebergange in's Wiſſen hört er nicht auf, zu ſein, was er iſt. Als ein Geiſtiges ſetzet er ſeine innere Macht und Fülle auch in das Wiſſen von ihm hinüber und theilet demſelben ſeine durchaus praktiſche Weſenheit mit. An ſich iſt die chriſtliche Religion und Theologie vollkommen identiſch. Iſt die Religion Glauben, Theologie Wiſſen, ſo iſt vor allem zu bedenken, daß auch der Glaube ein Wiſſen, wiewohl noch unmittelbares Wiſſen iſt und daß dieſes mit dem Glauben identiſche Wiſſen ein durchaus praktiſches iſt.

§. 4.

Wie es mit dem Glauben iſt, ſo auch mit der Gemeinſchaft im Glauben; das gemeinſame Leben im Glauben hat vor dem einſamen Leben darin nicht den Vorzug, daß jenes etwa allein das praktiſche, die die Kirche und ihre Leitung zum Gegenſtand habende Theologie allein die praktiſche wäre; ſondern in der Gemeinſamkeit äußert nur mehr, als in der Einſamkeit, der chriſtliche Glaube ſeine innere, beſtimmende und bewegende Macht. Auch iſt nicht, wie Schleiermacher behauptet *), die geſammte, chriſt-

*) Kurze Darſtellung. §. 1.

Digitized by Google

liche Theologie praktiſch, weil ſie eine poſitive Wiſſenſchaft iſt, noch poſitiv darin, daß ſie das Wiſſen aus Ideen ausſchlöſſe. Wenn man mit ſolchen Differenzen und Gegenſätzen anhebt, die gar nicht ur-ſprünglich und objektiv, ſondern nur das Urſprüngliche theilend, oder ur-theilend und ſubjektiv ſind, ſo verkehren ſich leicht von vorn herein die einfachſten Verhältniſſe.

§. 5.

Es iſt vielmehr von demjenigen, was an ſich iſt, auszugehen. Dies iſt das, was nicht das Subjekt, ſondern das Objekt der Theologie, welches die Religion und Kirche iſt, mit ſich bringt. Von dieſer Seite iſt der chriſtlichen Theologie ein Einfluß auf das Leben und Handeln geſichert, der um ſo größer und nothwendiger iſt, als ſie ſelbſt ſich noch in der unmittelbaren Einheit mit ihrem Gegenſtande behauptet. Wenn aber ſo die geſammte Theologie praktiſch iſt, ſo iſt es noch keine der theologiſchen Wiſſenſchaften mehr, als die andere, ſo exiſtirt die praktiſche Theologie noch nicht als beſtimmte, von andern unterſchiedene Wiſſenſchaft. Es kommt auch ein Unterſchied hervor aus dem Begriffe der Theologie, wodurch ſie, welche an ſich praktiſch iſt, es nicht nur an ſich iſt, ſondern auch für ſich wird. Es ergiebt ſich ein negatives Verhältniß, wodurch ſie ſich zu ihrer Beſtimmtheit vermittelt und ſich als praktiſche unterſcheidet von der, welche es nicht iſt.

§. 6.

Die Theologie, welche nicht die praktiſche iſt, iſt die theoretiſche. Dieſe iſt ein Wiſſen rein um des Wiſſens willen, jene ein Wiſſen um des Handelns willen. Daß der Begriff der Theologie ſich nach dieſen beiden Seiten hin ſpaltet und dieſen Unterſchied auch aus ſich hervorſetzt, iſt eine Nothwendigkeit: denn nicht nur ſind beide in dem Gegenſtande der Theologie an ſich bereits enthalten (§. 2.), ſondern auch nur ſo gelangt, was das Moment des Wiſſens und das Moment des Handelns iſt, in gleicher Weiſe zu ſeinem Recht. Daß die Theologie auch theoretiſche iſt, iſt ſchon dadurch angedeutet, daß ſie die praktiſche iſt. Es kann Niemand, daß ſie die praktiſche ſei, wiſſen, ohne zugleich an ſie, als theoretiſche zu denken. Es kann daher die Wahrheit, daß die Theologie ihrer weſentlichen Natur nach praktiſch ſei, nicht die Bedeutung haben, daß ſie nur die praktiſche ſei,

Digitized by Google

vielmehr um dieſes wahrhaft zu ſein, muß ſie auch die theoretiſche ſein, um zu ſich ſelbſt zu kommen, ſich durch dieſe vermitteln.

§. 7.

Dieſer innern Vermittlung zufolge weiſet ſich zunächſt das eine in dem andern nach. Die Theologie, was ſie auch als praktiſche ſei, ſo iſt ſie doch ein Wiſſen; ſie iſt und bleibt Theologie und eben damit auch Theorie; es iſt in ihr auf die Erkenntniß der Wahrheit abgeſehen, und von dieſer Seite gehört ſie der Wiſſenſchaft überhaupt an. Aber weil es das Wiſſen iſt von dieſem Gegenſtande, welcher an ſich eben ſo ſehr ein Handeln, als ein Wiſſen iſt, ſo kann ſich das Wiſſen in allen ſeinen Bewegungen auch dem nothwendigen Einfluß auf das Leben und Handeln nicht entziehen. Es iſt daher eben ſo falſch, die Theologie darum, weil ſie an ſich praktiſch iſt, außerhalb des wiſſenſchaftlichen Organismus zu ſtellen, [wie Schleiermacher thut] *) als zu meinen, es ſei gleichgültig, welcher Art eine in irgend einer Zeit herrſchende Theologie ſei. Das Denken, ſei es noch ſo abſtrakt und theoretiſch, enthält ſtets ein feines, praktiſches Moment, eine Seite, von der auch das Leben und Handeln dadurch berührt und beſtimmt wird; alle nur möglichen Beſtimmungen des Willens gehen zuletzt von jenen geiſtigen Bewegungen aus, welche ſich als Gedanken zur leitenden Seele aller Thaten machen.

§. 8.

Iſt ſo das Gleiche erkannt im Theoretiſchen und im Praktiſchen der Theologie, ſo kann denn auch der Unterſchied richtig erkannt werden. Dieſer iſt aber ein ſolcher nur in dem eben aufgezeigten, innern Zuſammenhange. Dies zunächſt einzuſehen, iſt um ſo nothwendiger, als das Theoretiſche, als ſolches, von üblem Ruf, das Praktiſche ſchon durch ſich ſelbſt ſehr empfohlen zu ſein pflegt. Eine Denkart, der das Wiſſen von Gott und der Wahrheit verächtlich iſt, dringt auf nichts ſo ſehr, als auf das Praktiſche in allen Theilen der Theologie; ſie ſubſtituirt ſelbſt dem Begriff der abſoluten Wahrheit in der theoretiſchen Theologie nur die Vorſtellung und die Erbaulichkeit und verzweifelnd ſelbſt an der Möglichkeit der Erkenntniß Gottes läßt ſie den Werth des Praktiſchen fälſchlich und unna-

*) A. a. O. §. 1.

Digitized by Google

türlich ſo ſteigen gegen alles Theoretiſche, daß man das Unerhörte hat erleben müſſen, eine Wiſſenſchaft, wie die Theologie, um ſo höher angeſchlagen zu ſehen, je weniger Wahrheit und derſelben Erkenntniß darin iſt, und je mehr ſie ſelbſt gegen die Möglichkeit ſolcher Erkenntniß proteſtirt und declamirt.

§. 9.

Der Unterſchied des Theoretiſchen und Praktiſchen in der Theologie iſt in ſeiner Wahrheit dieſer, daß jenes die **Möglichkeit** ſeiner Beziehung auf das Leben und Handeln in ſich enthält, aber es iſt weder dieſe Anwendung und Beziehung ſelbſt, noch auch nur beſonders Wiſſen darum. In der theoretiſchen Theologie iſt der Blick rein allein auf die Erkenntniß der Wahrheit gerichtet. In dieſem Sinne konnte geſagt werden, die Theologie iſt an **ſich** praktiſch. Was nur an ſich iſt, exiſtirt nur in der realen Möglichkeit. In der theoretiſchen Theologie geht der Geiſt, ſeinen Begriff ſuchend, dem nach, was ſein Weſen iſt; ſeine Subſtanz aber iſt die Religion; in dieſem genießenden Erkennen der göttlichen Wahrheit thut er ſich ſelbſt genug, in Anſehung des Gebrauchs davon für's Leben ſich begnügend mit der Hoffnung und Zuverſicht, daß die erkannte Wahrheit ihn auch da nicht werde im Stich laſſen. Dies iſt die Seite, an welcher die praktiſche Theologie in die theoretiſche hinein- oder vielmehr aus ihr hervorſcheint. Damit daher die praktiſche Theologie wahrhaft zu ſich ſelbſt komme, muß die theoretiſche um ſo mehr ihren Unterſchied gegen ſie feſthalten, nicht ſelbſt wollen ſchon die wirklich praktiſche ſein.

§. 10.

Wie aber ein jeder ſchon, je mehr er ſich an objektives Denken gewöhnt, ſich nothwendig auch ſubjektiv und ohne es darauf anzulegen, in ſeiner Ueberzeugung und Frömmigkeit geſtärkt und gefördert fühlen wird, ſo geht nun auch das Praktiſche der Theologie zu einem beſondern und beſtimmten Wiſſen darum eben ſo nothwendig noch wirklich hervor. Es muß auch zu dem Wiſſen deſſen in ſeiner Wirklichkeit kommen, was in ſeiner Möglichkeit vorhanden iſt; es muß auch das Bewußtſein deſſen entſtehen, was an dem Gegenſtande der Theologie, der Religion und Kirche, einen beſtimmenden Einfluß auf das Leben und Handeln

Digitized by Google

hat. Gleichwie in der theologiſchen Moral, obgleich der theoretiſchen Seite der Theologie angehörend, ſich die praktiſche Seite des chriſtlichen Glaubens und kirchlichen Lebens herauskehrt in Bezug auf alle Chriſten insgemein, ſo in der praktiſchen Theologie in Bezug auf den Theologen und kirchlich Beamteten, wiewohl ſie, nicht auf die Moral allein ſich beziehend, ſondern auf die geſammte theoretiſche Theologie, einen ungleich größern Zweck und Umfang hat, als, wofür ſie wohl ausgegeben worden, nur eine Moral für Geiſtliche zu ſein.

§. 11.

Hebt endlich die Vermittelung der praktiſchen Theologie durch die theoretiſche ſich zum concreten Begriff auf, ſo kann geſagt werden, der Begriff der Theologie iſt, das zu werden, was ſie an ſich iſt, nämlich die praktiſche. Dies Werden aber iſt ihr bedingt durch die theoretiſche und die Unterſcheidung von dieſer, durch welche der Begriff der Theologie nothwendig hindurchgeht. Aber auch dieſe Unterſcheidung beider von einander hebt ſich im concreten Begriff auf, ſo, daß die praktiſche Theologie auch die theoretiſche iſt, aber nicht als theoretiſche, ſondern als praktiſche. Dies iſt mit anderen Worten das oben geſagte: die praktiſche Theologie iſt in der Wirklichkeit, was die theoretiſche iſt in der Möglichkeit. In dieſer Weiſe iſt es dem Begriff der Theologie immanent, die praktiſche zu ſein und kann auch die praktiſche Theologie, als beſondere Wiſſenſchaft, wohl der theologiſchen Encyclopädie in der Beziehung gegenübergeſtellt werden, daß jene der Endpunkt, dieſe der Anfangspunkt des theologiſchen Studiums iſt, ſo bleibt doch der Unterſchied von Bedeutung, daß jene nicht ſo, wie dieſe, zum Begriff der Theologie nur ein äußerliches Verhältniß hat, dieſe nicht ſo, wie jene, ſich auch in dem Organismus der theologiſchen Wiſſenſchaften mit innerer Nothwendigkeit nachzuweiſen vermag.

§. 12.

Die innere Nothwendigkeit der praktiſchen Theologie iſt dieſe, womit ſie durch ſich ſelbſt der hiſtoriſchen und ſpekulativen Theologie als dritter Theil ſich nebenordnet und der Begriff der Theologie ſich nur in dieſer Totalität und Differenz realiſirt. Es iſt in allen dieſen drei Theilen oder Wiſſenſchaften der Theologie um die Entdeckung und

Erkenntniß der Wahrheit zu thun; dies iſt das gemeinſame Band aller; aber an den erſtern beiden um das Wiſſen der Wahrheit, als ſolches und in ganz direkter Weiſe, abgeſehen ſelbſt von deſſen Brauchbarkeit und Nutzen. Der Zweck iſt die Erkenntniß der Wahrheit an ſich, ſowohl der endlichen, welches die Erſcheinung iſt, dergleichen die hiſtoriſche Erudition enthält, als der unendlichen, womit ſich die theologiſche Spekulation beſchäftigt. Auf das Theoretiſche geht die Theologie an jenen beiden Seiten direkt, indirekt nur auf das Praktiſche d. h. es kommt zu keinem beſtimmten Bewußtſein um dieſes.

§. 13.

Die chriſtliche Religion iſt aber nicht nur die Wahrheit und ihre Erkenntniß die theoretiſche Theologie, ſondern auch unmittelbares Leben und Wirklichkeit. Dem Wiſſen des an und für ſich Wahren der chriſtlichen Religion muß daher nothwendig noch folgen das Wiſſen auch davon, wie ſie wirkt und ſich verwirklicht, wie ſie ſich mittheilt und an die Welt bringt, wie ſie ſich concret und gegenwärtig macht in allen Verhältniſſen des chriſtlichen Lebens, durch welche Mittel und Inſtitutionen dies geſchieht u. ſ. f. Kraft dieſer unmittelbar praktiſchen Reflexion und, da alle Beſtimmungen dieſer Art nur aus dem erkannten Geiſt und Inhalt dieſer Religion ſich ergeben können, iſt die praktiſche Theologie der theoretiſchen innerlich und nothwendig verknüpft. Da dieſes ſo wirkliche als wirkſame Leben der Religion in der Gemeinde ein durch unmittelbares zeitliches und räumliches Daſein und Eigenthümlichkeiten aller Art beſtimmtes und bedingtes iſt, ſo kann auch das Wiſſen davon dieſe Particularität, durch die Getheiltheit der chriſtlichen Kirche in verſchiedene Confeſſionen hervorgerufen, nicht umgehen, ſich nothwendig nur in dem Umkreiſe der beſtimmten Kirche bewegen und muß die praktiſche Theologie für jede eine andere ſein. Mit dem wirklichen Leben und gegenwärtigen Standpunkt der evangeliſchen Kirche vermittelt ſie ſich durch die theoretiſche anders, als in der römiſch- oder griechiſch-katholiſchen.

§. 14.

In ihrer Wahrheit gewußt iſt die chriſtliche Religion allerdings auch ſchon in ihrer Wirklichkeit an ſich miterkannt; ſie hat und hält in ihrer Wahrheit auch die Wirklichkeit

Digitized by Google

an ihr; das Wahre iſt in ihr auch das an ſich Wirkliche, und auch das Wiſſen iſt als vernünftiges, nicht ein nur das Wahre Denken, ſondern auch das Wahre als das Wirkliche Wiſſen. Aber als die nicht nur an ſich, ſondern auch für ſich wirkliche und wirkſame iſt die chriſtliche Wahrheit erſt in der praktiſchen Theologie erkannt und dieſe Erkenntniß nächſt jener die eben ſo nothwendige. Dies wahre Verhältniß, wodurch gleicher Weiſe im Begriff Unterſchied und Zuſammenhang der theoretiſchen und praktiſchen Theologie beſtimmt iſt, wird verkannt, wenn ohne Vermittelung der theoretiſchen Seite nur an der einen und erſten, an welcher die Theologie als praktiſche überhaupt ſich beſtimmt, abſtrakter Weiſe ſtehen geblieben wird: denn ſo wird das Wiſſen der göttlichen Wahrheit entweder gar nicht anerkannt, oder nur zu einem Mittel für praktiſche Zwecke herabgeſetzt.

§. 15.

Dieſer geringen Anſicht von der Wiſſenſchaft zufolge kann geſagt werden: „die chriſtliche Theologie ſei nur der Inbegriff derjenigen wiſſenſchaftlichen Kenntniſſe und Kunſtregeln, ohne deren Beſitz und Gebrauch eine zuſammenſtimmende Leitung der chriſtlichen Kirche d. h. ein chriſtliches Kirchenregiment nicht möglich iſt“ *); ja ſogar: „dieſelben Kenntniſſe, wenn ſie ohne Beziehung auf das Kirchenregiment erworben und beſeſſen werden, hören auf theologiſche zu ſein und fallen jede der Wiſſenſchaft anheim, der ſie ihrem Inhalt nach angehören“ **). In dieſer Weiſe kommt das Richtige, daß die geſammte Theologie an ſich praktiſch iſt (§. 2.), d. h. aber nur der Möglichkeit nach (§. 9.), falſch heraus, indem ſie ohne die Wirklichkeit des Wiſſens um die gehörige Leitung der Kirche gar nicht als für ſich exiſtirend anerkannt wird. Auf dieſen Irrthum hin geſchieht es, daß mit Hochmuth jetzt ſo vieles als nicht theologiſch ſignaliſirt wird, was es doch iſt, indeß doch dieſer ſogenannte „wiſſenſchaftliche Geiſt“ ſelbſt nur ein ſolcher iſt, der die „zur Löſung praktiſcher Aufgaben“ nöthigen „Kenntniſſe“ hat und verbunden mit religiöſem Intereſſe auf „das Klerikaliſche“ ausgeht ***).

*) Schleiermacher, Kurze Darſtellung. §. 5.
**) Ebendaſ. §. 6.
***) Ebendaſ. §. 11. 12.

Digitized by Google

§. 16.

In ſolcher Einſeitigkeit, für welche die göttliche Wahrheit und derſelben Erkenntniß an und für ſich keinen ſelbſtſtändigen Werth, keine Dignität in ſich ſelbſt hat, vielmehr die oberflächliche Kategorie der Nutzbarkeit Alles iſt, wird offenbar die Wiſſenſchaft der Theologie zu niedrig geſtellt. Andrerſeits wäre es dieſelbe Einſeitigkeit, wenn die Theologie ſich ohne die praktiſche in ſich abſchließen wollte und die der direkten Beziehung der Wiſſenſchaft auf die Wahrheit an ſich indirekt nnd verborgen bereits einwohnende Beziehung auf das Praktiſche nicht ebenſowohl aus ihr hervorginge. Das praktiſch-theologiſche Wiſſen iſt vielmehr ſelber nur das hiſtoriſche und ſpekulative Wiſſen, welches ſich auch in ſeiner beſtimmten Beziehung und Anwendung auf den gegenwärtigen Zuſtand der Kirche und das Leben und Wirken in ihr weiß; daher denn auch von jeher, was dieſer Wiſſenſchaft angehört, von der in einer Zeit überhaupt herrſchenden allgemeinen theologiſchen Denkart abhängig war und die Geſtalt und Farbe derſelben trug.

§. 17.

Die praktiſche Theologie hat zum Gegenſtand einerſeits den Zuſtand der Kirche, wie er ſich aus der Vergangenheit in die Gegenwart hineingebildet hat und darin zieht ſie beſonders das Hiſtoriſche der Theologie heran, welches zeigt, wie die Kirche von ihrem Anfang her, wie er in der Bibel berichtet iſt, durch ihre fortgehende Entwickelung auf dieſen Punkt gekommen, an welchen die Thätigkeit in ihr ſich anſchließen ſoll; andrerſeits dieſe Thätigkeit ſelbſt, welche ein Wirken ſein muß in der Idee der chriſtlichen Religion und Kirche und darin kann die praktiſche Theologie des ſpekulativen Gedankens nicht entbehren. Idee und Geſchichte der chriſtlichen Kirche gehen in eins zuſammen in der praktiſchen Theologie und es kann daher auch Niemand für dieſelben mit Erfolg thätig ſein, der nicht in gleicher Weiſe in der theologiſchen Geſchichte und Spekulation geübt und gebildet iſt.

II.

Zweck der praktiſchen Theologie.

§. 18.

Eine blos äußerliche, nicht in das Innere des Gedan-

Digitized by Google

kens eingehende Betrachtung hebt ſogleich mit der Unterſcheidung von Zweck und Mittel an, zu welcher der Begriff nur fortgeht. Er ſelbſt iſt Zweck und unterſcheidet ſich nur als Zweck von ſich als Mittel und vermittelt dadurch nur ſeinen vollſtändigen Inhalt. Es iſt die Wiſſenſchaft, die um ihrer ſelbſt willen, d. h. uneigennützig um der Wahrheit willen zu ſuchen iſt, welche ſich auch zum Mittel macht und ſich dazu hergiebt. Vor allem aber muß ſie, würdig ihrer ſelbſt, darin anheben, daß ſie ein ſo äußerliches Verhältniß zu ihrem Inhalt, dergleichen der von Schleiermacher geforderte wiſſenſchaftliche Geiſt, der ſich aus der Erkenntniß der Wahrheit nichts macht, ſondern nur Kenntniſſe hat als Mittel zu praktiſchen Zwecken und das von ihm gleicherweiſe geforderte kirchliche Intereſſe, welches nur intereſſirt iſt und höchſtens intereſſant, aber ſich nur von außen, wiewohl mit großer Gewandtheit, an den Gegenſtänden, als Erſcheinungen, herumbewegt, leicht und beſtändig aufhebt.

§. 19.

Indem nun aber die Wiſſenſchaft wirklich auch in dieſes Verhältniß eingeht, ohne damit aus ſich herauszugehen, und die hiſtoriſche und ſpekulative Theologie ſich zu einem Mittel macht für die Zwecke der Kirche und des Lebens und Wirkens in ihr, die praktiſche Theologie aber eben dieſe Zwecke zu den ihrigen macht, entſteht die Frage nach dem Zweck der praktiſchen Theologie. Dieſer iſt zunächſt, mit den Gegenſtänden des kirchlichen Lebens und Handelns bekannt zu machen. Die chriſtliche Kirche enthält ſowohl in ſich ſelbſt, als auch in ihrem Verhältniß zum Staat eine Mannichfaltigkeit von Gegenſtänden, welche die Thätigkeit aller, die auf ihren gegenwärtigen Zuſtand einzuwirken haben, in Anſpruch nimmt. Sie zieht ſich damit aus ihrer Allgemeinheit, als chriſtliche, durch den Gegenſatz der verſchiedenen Confeſſionen hindurch bis zur concreten Geſtalt der Localgemeinde herab. Solchen Reichthum von Gegenſtänden bietet ſie vornämlich denen dar, welche nicht nur die vorzugsweiſe Wiſſenden in ihr, ſondern auch die vorzugsweiſe durch amtlichen Beruf in ihr Wirkſamen ſind. In dieſer Beziehung kann als Zweck der praktiſchen Theologie angeſehen werden die Bekanntſchaft

Digitized by Google

mit dem geiſtlichen Amt und deſſen eigenthümlichen und gar mannichfaltigen Funktionen.

§. 20.

Mittelſt der Bekanntſchaft mit dieſen Gegenſtänden zweckt die praktiſche Theologie darauf ab, die Vorbereitung zu ſein zum geiſtlichen Amt. Die praktiſche Theologie iſt nicht die Praxis, ſo wenig als der fungirende Amtsgeiſtliche der praktiſche Theolog iſt. Aber ſie iſt die Vorbereitung auf die Praxis und fällt als jene noch in den Kreis der theologiſchen Wiſſenſchaften. Als Kenntnißnahme von allen den Gegenſtänden, welche im Amt vorkommen, hat ſie zum Zweck, die Fremdheit daran aufzuheben. Der Uebergang aus dem Leben in der Wiſſenſchaft zum Leben im Amt iſt ſeiner Natur nach ſchroff und bedarf der Vermittelung, und je weniger in der theologiſchen Wiſſenſchaft alles ſchon vom Anfang herein auf die Praxis geſtellt und angelegt iſt, wie es in andern Fakultäten iſt, die kein ſo unmittelbares Verhältniß zur Erkenntniß der göttlichen Wahrheit haben, als die Theologie, um ſo mehr darf die praktiſche Theologie im Umkreiſe der theologiſchen Wiſſenſchaften nicht fehlen.

§. 21.

Die Vermittelung zwiſchen dem Subjekt und dem Objekt ſeiner Thätigkeit iſt zunächſt eine ſolche nur in Gedanken; aber der Gedanke iſt es eben auch, von dem der Geiſtliche ſich in der Ausübung ſoll leiten laſſen, und auf den Gedanken kommt es allerdings nicht blos in der Wiſſenſchaft, ſondern auch in der Praxis an. Ob die Vorbereitung auf dieſe auch ſolle die Vorübung ſein, iſt eine Frage, welche die praktiſche Theologie ſelbſt zu beantworten hat. Uebungsanſtalten ſolcher Art ſind in der römiſch-katholiſchen, hie und da auch in der evangeliſchen vorhanden. Wenn die praktiſche Theologie erſt dahin gekommen ſein ſollte, die Nothwendigkeit und innere zweckmäßige Einrichtung der Seminarien beſſer, als bisher, darzuthun, ſo werden ſie auch weniger ſelten ſein und ihren Zweck beſſer erreichen; noch haben ſie in dem Begriff der evangeliſchen Kirche ihre nothwendige Stellung theils zur Wiſſenſchaft, theils zur Praxis nicht finden können und es hat deswegen auch das Kirchenregiment auf die desfalſigen, oft wiederholten Vorſchläge noch keine Rückſicht nehmen können.

Digitized by Google

§. 22.

Die Bekanntmachung mit den Gegenſtänden der kirchlichen Thätigkeit iſt aber auch nur der äußerliche Anfang und Zweck der praktiſchen Theologie. Als Beobachtung iſt ſie noch die Bewegung des Geiſtes nur auf der Oberfläche der Dinge, wiewohl mit Gedanken. Sie hat damit zwar ihre innerliche Beziehung auf die hiſtoriſche Theologie; aber die hiſtoriſche Notiz ſetzt überhaupt den Kenntnißnehmenden nur erſt in ein Verhältniß zu den Objekten der Wiſſenſchaft, ſo, daß ſie nun nicht mehr blos an ſich, ſondern auch für ihn ſind. Was nicht nur an ſich, ſondern auch für mich iſt, daran nehme ich ein Intereſſe und das iſt mir intereſſant. Für die Wiſſenſchaft iſt der Standpunkt des Intereſſanten und Geiſtreichen ungenügend; der Standpunkt iſt gut für die Converſation, aber nicht für die Deduktion, dergleichen die Wiſſenſchaft erfordert. Es bei Kenntniſſen belaſſen wollen in der Wiſſenſchaft, zeigt Mangel an Bildung an.

§. 23.

In dieſer kommt es nicht allein auf die Gegenſtände, ſondern auch auf das richtige Bewußtſein derſelben an, welches, indem es ſich in den Gedanken dieſer Gegenſtände verſetzt und dieſe in Gedanken überſetzt, das gegenſeitige Ineinandereingehen beider iſt. Hierdurch entdeckt ſich auch in der praktiſchen Theologie zunächſt ein Unterſchied in den Erſcheinungen auf dem Gebiet des kirchlichen Lebens, da ſie hingegen als hiſtoriſch-gegebene noch das gleiche Recht der Erſcheinung haben. Wenn die Kritik, ſo nothwendig ſie an dieſem Punkte iſt, ſich ſelber wieder nur auf die Erſcheinung und Erfahrung beſchränkt, ſo iſt ſie zugleich nicht Kritik in demjenigen, wozu ſie am nöthigſten iſt, nämlich das, was an der Erſcheinung das Wahre und Wirkliche und als beides vereint das Vernünftige iſt, von demjenigen zu unterſcheiden, was nur Erſcheinung und ſo nicht viel mehr als Schein iſt. Es kommt auf die Beurtheilung an, ob ſie nur ihrer Zeit oder jeder Zeit angehören, ob ſie nicht nur der allgemeinen chriſtlichen, ſondern auch der evangeliſchen Kirche eignen und ihrem Geiſt angehören, oder nicht. Dieſer kann allein das Prinzip der Beurtheilung ſein. Die äußere Seite des Prinzips iſt die Norm, deren einzelne Erſcheinungen die Regeln ſind.

Digitized by Google

§. 24.

Indem die praktiſche Theologie einen ſolchen normirten, geregelten Zuſtand der Kirche in ihrer Gegenwart und der geiſtlichen Thätigkeit in ihr, durch Erkenntniß hervorzubringen hat, bezweckt ſie, daß auch der Amtsgeiſtliche in allen ſeinen Funktionen nicht mechaniſch, ſondern mit Bewußtſein verfahre und nicht ſich als Vollzieher nur fremder Gedanken und Aufträge verhalte. Das eben genannte Hervorbringen dieſer Zuſtände der Kirche durch Erkenntniß iſt nichts anderes, als die Erkenntniß ihrer wahrhaftigen Wirklichkeit, welches die Vernünftigkeit und Nothwendigkeit derſelben iſt. In dieſer Weiſe kommt zwar die Theorie hinter der Praxis her; wenn aber die urſprüngliche Begeiſterung, aus der dieſe hervorgegangen, verſchwunden iſt, tritt nothwendig die Ruhe der Reflexion ein und eben damit die Regel in das Bewußtſein.

§. 25.

Da aber iſt auch die Gefahr vorhanden, daß das verſtandesmäßige Denken und ſein Gegenſtand, die Regel und die Sache, die Theorie und Empirie einander gegenübertreten und ſich außer einander halten und ſo das gegenſeitige Verhältniß ein äußerliches ſei und bleibe. Der Unterſchied von theoretiſch und praktiſch ſelbſt hat dieſe ſchwache Seite, daß ſelbſt wenn beide, wie in der praktiſchen Theologie, in das Wiſſen verſetzt ſind, ſie doch noch leicht in dieſem ſelbſt auseinander fallen und das Wiſſen ſo nur zum Meinen und Fürwahrhalten wird. Das Praktiſche iſt alsdann nur das Empiriſche, das Theoretiſche nur das Idealiſche. Hiermit geräth die praktiſche Theologie in die Abſtraktion und Willkührlichkeit, welche einerſeits mit der erſcheinenden Wirklichkeit ſich begnügt, andrerſeits mit ihren Theorien und Poſtulaten freigebig genug iſt. Dieſen Gegenſatz von Empirie und Theorie, der nur in der Philoſophie ſeine Auflöſung findet, hat auch Schleiermacher in ſeiner encyclopädiſchen Darſtellung nicht überwunden, daher mit Recht geklagt worden, daß ſeine Darſtellung bald gar zu theoretiſch, bald zu empiriſch klinge *). Man kann überhaupt bei Vielem, was heutiges Tages ſich für

*) Schweitzer, über Begriff und Eintheilung der praktiſchen Theologie. S. 15.

ſehr praktiſch ausgiebt, die Bemerkung machen, daß es bei allem Schein des Gegentheils und ſelbſt bei allem Dringen auf das Praktiſche unglaublich theoretiſch iſt. Es muß daher gefragt werden, ob das Wiſſen darum, weil es, ſei es ein theoretiſches oder praktiſches, iſt, ſeine ſpekulative, logiſche Natur verliere und ein von allen Begriffsbeſtimmungen völlig entbundenes, mit Merkmalen ſich begnügendes, oder etwa, wie nach Schleiermacher, ein blos kritiſches und eben damit nur „ein durch Gegeneinanderhalten des empiriſch-gegebenen und der Idee beſtimmtes“ ſei *).

§. 26.

Das wahre Wiſſen, welches das Wiſſen der Wahrheit iſt, iſt kein abſtraktes, ſondern concretes, und dies concretlogiſche Denken hält ſich nicht außerhalb der Sache oder ſich ihr gegenüber, ſondern bewegt ſich nur in ihr, iſt Denken in der Sache, kein ſubjektives nur, ſondern objektives Denken; es hat es lediglich nur mit der wahren Wirklichkeit zu thun, faſſet und begreift dieſe mit dem Gedanken und ihn mit ihr als eins, ſo iſt es der Begriff. Den beſtimmten Begriff der Kirche und des Amtes in ihr und aller Erſcheinungen auf dem Gebiete beider in ihrem Einfluß auf die gegenwärtige Thätigkeit hervorzubringen, iſt die Abzweckung der praktiſchen Theologie. Den Unterſchied des Gegenſtandes und des Bewußtſeins im Begriff aufheben, heißt nicht nur, jede der beiden Seiten zu ihrem Recht gelangen laſſen, ſondern auch jede Einſeitigkeit beider beſeitigen. Der Begriff hat es nicht zu thun mit dem Vergangenen, ſondern mit demjenigen, was ſelbſt in dem Vergangenen nicht vergangen, ſondern das gegenwärtige und wirkliche iſt. Dieſes iſt das dem Geiſt, dem Begriff angehörende. Eben ſo mögen Theorien und Ideen im Kantiſchen Sinn, welche nur Ideale ſind, wohl Wirklichkeit haben in Gedanken, wie dieſe nichts weiter ſind als Vorſtellungen; aber ſie haben nicht das Wirkliche zum Gegenſtand, ſind nicht wirkliche Wahrheiten.

§. 27.

Nach dieſem allen iſt nun der Begriff der praktiſchen Theologie dahin zu beſtimmen, daß ſie die Wiſſenſchaft ſei,

*) Kurze Darſt. §. 32.

Digitized by Google

welche den Zweck hat, mittelſt des Begriffs aller ſeiner Funktionen den evangeliſchen Geiſtlichen in den Stand zu ſetzen, daß er eine ſeiner Beſtimmung angemeſſene Wirkſamkeit in ſeinem Amt auszuüben vermöge.

III.

Methode der praktiſchen Theologie.

§. 28.

Die Methode der praktiſchen Theologie kann, da dieſe die wiſſenſchaftliche Erkenntniß der Wahrheit des Lebens und Handelns in der chriſtlichen Kirche und für dieſelbe iſt, keine von der allgemeinen wiſſenſchaftlichen Methode verſchiedene ſein. Was die Methode an ſich und im Allgemeinen iſt, iſt auch auf die praktiſche Theologie anwendbar. Iſt es daher die Aufgabe, die praktiſche Theologie auf einen wiſſenſchaftlichen Grund und Boden zu bringen, ſo iſt das ſoviel, als erklären, es komme auf die Methode Alles an. Sie iſt der Geiſt der Wiſſenſchaft und er in ihr, als ihrem Leibe, die alles bewegende und beſtimmende Seele, die allgemeine und nothwendige und durch beides die vernünftige Form der Wiſſenſchaft. Durch keinen Gegenſtand oder Inhalt der Wiſſenſchaft iſt oder wird der erkennende Geiſt ein anderer, als es ſein Weſen oder Begriff mit ſich bringt. Dieſer ſeiner vernünftigen, logiſchen Natur nach kann die allgemeine Methode aller Wiſſenſchaften und aller auf Wahrheit Anſpruch machenden Erkenntniß nur die logiſche ſein. Iſt die Methode der Wiſſchaft gleichgültig, ſo iſt auch das Vernünftige darin gleichgültig und es hat alsdann die Wiſſenſchaft für den Vernünftigen keinen Werth.

§. 29.

Das Unmethodiſche iſt das Freiſein als das Entbundenſein von aller vernünftigen Nothwendigkeit und iſt ſo die Willkührlichkeit. Es iſt aber eben jene vernünftige Nothwendigkeit, welche die Geſetzmäßigkeit iſt, in der die Freiheit ſelbſt erſt zu ihrer Wahrheit kommt. Es iſt der vernünftige Geiſt in ſeinem Begriff, der ſich in der Wiſſenſchaft methodiſch bewegt. Ohne dieſen ſeinen Begriff, in der Wiſſenſchaft ohne Logik verfahrend, begnügt er ſich höchſtens, nach der Weiſe der alten abſtrakten Logik, mit der formalen Seite des Begriffs, zieht den Gegenſtand von ſich

ſich, ſich von dem Gegenſtande ab und ſo abſtrahirend fallen beide, der Gegenſtand und der Gedanke, aus einander, ſtehen einander gegenüber und das äußerſte iſt wörtlich dies, daß ſie beide nur äußerlich und an der Oberfläche mit einander in Berührung gerathen und die Vorſtellung an dem Gegenſtande nur Merkmale aufgreift und bemerkt. Mit dem concreten Begriff, der Quelle aller Methode, in der Wiſſenſchaft verfahrend erkennt der Geiſt ſein Weſen in dem Gegenſtande, weiß dieſen als dem Gedanken angehörend und ſich durch alle Momente deſſelben bewegend begreift er ihn in der Totalität ſeiner Beſtimmungen, welche die Wahrheit deſſelben iſt, ſo wie dagegen das Feſthalten der einen oder andern Beſtimmung die Einſeitigkeit und alle Unwahrheit iſt in der Wiſſenſchaft.

§. 30.

Die Methode iſt Zügelung und Bildung der Gedanken und ſo das Gegentheil der Gewohnheit, ſich gehen zu laſſen, wie man iſt von Natur, welches im Moraliſchen die Sünde, im Intellektuellen der Irrthum iſt. Es ſoll auch in der Wiſſenſchaft Niemand ſeinen Neigungen und Begierden, Einfällen nnd Liebhabereien folgen, nicht denken, was er will, ſondern was die Natur der Sache mit ſich bringt, dem, was der Begriff der Sache iſt, ſich unterwerfen. Weiſet man die Frage nach der Methode gänzlich zurück und ſagt man, jeder mache es nach ſeinem Kopf, ſo fällt die Wiſſenſchaft ganz in die Subjektivität herunter, das Subjekt hat allein Recht, das Objekt hat keins und die Methode wird nur zur Manier. Man kann wohl ſagen: jeder habe irgend eine oder ſeine Manier, nicht aber, jeder habe irgend eine oder ſeine Methode: denn ſie iſt das Rechte und Wahre, welches nicht dem Subjekt allein, ſondern eben ſo ſehr dem Objekt angehört und worin gerade das Subjekt ſich mit allen ſeinen Eigenthümlichkeiten am meiſten verleugnet, auf ſich ſelbſt reſignirt, dem Gegenſtande gegenüber nichts für ſich haben oder vorſtellen will. Die Methode iſt ſo zugleich Ausrottung alles Hochmuths, alles Stolzes auf Eigenthümlichkeit, aller Selbſt- und Partheiſucht.

§. 31.

Das Unmethodiſche iſt das Formloſe, Chaotiſche. Man kann nicht ſagen, die praktiſche Theologie ſei in dieſer Ge-

ſtalt nicht längſt vorhanden geweſen. Aber in dieſer Weiſe exiſtirend iſt Alles, was atomiſtiſch genommen, zu ihr gehört, wie es ein förderlicher Beitrag iſt zu ihr, eben ſo ſehr zugleich noch eine unförderliche Störung ihres Begriffs. Zum Formloſen der Wiſſenſchaft iſt gleicherweiſe zu rechnen der Formalismus, der ſich außerhalb der Sache hält. Der Mangel iſt nicht geweſen, daß die praktiſche Theologie noch überhaupt nicht, ſondern nur, daß ſie nur empiriſch und theoretiſch oder im unverträglichen Gemiſch von dieſen beiden exiſtirte. Erfahrungen in der Praxis bringen ſo wenig eine praktiſche Theologie hervor, als die formelle, abſtrakte Reflexion allein dieſe Wiſſenſchaft begründen kann. Ihre wahre Exiſtenz und Entwickelung iſt allein an die Entdeckung der wahren Methode geknüpft.

§. 32.

Die Methode als der nothwendige Entwicklungsgang der Wiſſenſchaft hat zum Gegenſtand alle einzelnen Aufgaben derſelben und iſt in ihrer Wahrheit der Begriff alles Einzelnen in ihr. Die Methodik iſt Syſtematik, wenn ſie das Ganze der Wiſſenſchaft in begriffsmäßiger Weiſe auffaſſet und darſtellet; ſie hat ſo zum Gegenſtande die Eintheilung. Die Eintheilung iſt die allgemeine Bewährung der Methode. Die praktiſche Theologie iſt längſt in der Weiſe bearbeitet worden, daß einzelne Abſchnitte derſelben, wie vom Gottesdienſt, von der Predigt, vom Jugendunterricht, von der Seelſorge unter eben ſo vielen eigenen Namen als ſpeziell-praktiſche Disciplinen behandelt wurden. Allein eben dieſe vom Ganzen, worin ſie ſich gegenſeitig beleuchten, losgeriſſene Behandlung einzelner Theile wird leicht eine ganz haltungsloſe. Es kann, was z. B. eine Predigt im evangeliſchen Gottesdienſt iſt, nur aus dem erkannten Zwecke der chriſtlichen Kirche überhaupt, der evangeliſchen inſonderheit und des Gottesdienſtes vornämlich richtig eingeſehen und muß daher in den innern Zuſammenhang mit dem allen hineingeſtellt werden.

§. 33.

Die Eintheilung iſt die dem Gegenſtande ſelbſt inhärirende Ordnung und als innere Ordnung die nothwendige, objektive, keiner Anordnung, die von außen an ihn heran- und von dem Subjekt aus-geht, bedürftige; das Wahre der Anordnung könnte nun ſein die Unterordnung

des Subjektes unter das Objekt der Wiſſenſchaft. Allein für eine Wiſſenſchaft, die ein Wiſſen iſt, kommt auch durch dieſes nur die wirkliche Eintheilung zu Stande. Dieſe geht nicht hervor, ohne vermittelt zu ſein durch ſubjektive Thätigkeit. Aber entſcheidend wird es ſein, ob dieſes Wiſſen das nur ſubjektive und ſomit beliebige, die Eintheilung ſomit die willkührliche, oder ob ſie vielmehr die nur mittelſt des Gedankens aus dem Begriff des Gegenſtandes hervorgehobene iſt, in dem erſteren Falle iſt ſie nur, wie noch bei Schleiermacher, ein „Klaſſificiren," ein „in gewiſſe Gruppen Zuſammenſtellen" *).

§. 34.

Die von Schleiermacher gemachte Eintheilung der praktiſchen Theologie geht von dem Gedanken der Kirchenleitung aus, und dieſe beruht auf dem Gegenſatz der Hervorragenden und der Maſſe. Die beſtimmte Geſtaltung dieſes Gegenſatzes iſt einerſeits die Leitung, welche ſich auf die einzelne Gemeinde und andrerſeits auf die organiſche Verbindung aller bezieht. Die leitende Thätigkeit, welche ſich auf das Ganze bezieht, iſt das Kirchenregiment, die mit der Richtung auf die einzelne Gemeinde der Kirchendienſt. Die praktiſche Theologie nun iſt Theorie des Kirchenregiments und Theorie des Kirchendienſtes, und ob man in der Abhandlung mit der einen oder der andern den Anfang macht, iſt gleichgültig.

§. 35.

Es iſt wohl offenbar, daß dieſe Eintheilung an ſehr dünnen Fäden hängt, welche leicht entzwei reißen können. Von einem Gegenſatz, wie dem der Hervorragenden und Nichthervorragenden ausgehend kann man, wie leicht man ſich auch innerhalb deſſelben von der einen zur andern Seite bewege, doch nicht verhüten, daß er umſchlage und die ganze Aufbauung vernichte. Wie die Hervorragenden es nicht immer geweſen ſind, ſo können ſie auch nicht verhindern, daß ſie von andern überragt werden und nun die Leitenden die Geleiteten, die Geleiteten die Leitenden ſeien. In dieſem Fließen des Gegenſatzes muß gewaltſam angehalten werden, um einen bleibenden Zuſtand darauf zu gründen. Das Kirchenregiment iſt auch ein Dienſt, der

*) A. a. O. S. 110. 112.

nur einem etwas größern Ganzen der Kirche geleiſtet wird, der Kirchendienſt iſt auch Gemeinderegierung. Die ganze Eintheilung iſt hergenommen und äußerlich übertragen von etwas anderweitig vorhandenem, nämlich aus der Analogie des Staats, welcher auch in Staatsdienſt und Staatsregierung beſteht und zu welchem, nach eben dieſer Anſicht, die Kirche ſonſt gar kein inneres Verhältniß hat. Die Eintheilung hat ſich wohl nur durch ihre erſtaunliche Leichtigkeit empfohlen; daß ſie nicht in der Natur der Sache liege, ſagt Schleiermacher ſelbſt *); von ihr iſt abſtrahirt.

§. 36.

Auf ein ähnliches, blos quantitatives, ſomit der Natur der Sache äußerliches Verhältniß iſt die Eintheilung der praktiſchen Theologie von Nitzſch gegründet. Es wird ein Unterſchied der mehr fundamentellen und der mehr conſervativen Lebensthätigkeit der Kirche gemacht und der erſteren die Homiletik und Liturgik eingereihet, nebſt der Katechetik, unter dem Geſichtspunkt der kirchlichen Didaktik. Erfolg und Wirkung der öffentlichen Erbauung finden ſich aber nur bei den Einzelnen; ſo ſetzt ſich das fundamentelle als das Erhaltende fort in der Seelſorge. Nächſt der kirchlichen Pädeutik hat dieſer zweite Haupttheil noch den zweiten an der kirchlichen Politik, welche die Geſetzgebung, Verwaltung und Verfaſſung der Kirche in ſich faſſet, welche ſämmtlich neu ſein müſſen **). Eine Eintheilung iſt nicht genügend, wenn ſie veranlaſſet, zu denken, es könne ähnlicher Eintheilungen noch viel mehrere geben. Die Stellung, welche den einzelnen Disciplinen ſo vom Anfang herein gegeben wird, iſt ſchwer zu faſſen in ihrer Nothwendigkeit, da in der Wiſſenſchaft das Allgemeine dem Einzelnen vorhergehen muß. Wie Conſtitution, Legislation u. ſ. w. dazu kommen, zur erhaltenden Thätigkeit gerechnet zu werden, ingleichen was unter der „Neuheit" derſelben zu verſtehen ſei, iſt ſchwer zu errathen.

§. 37.

An der Eintheilung der praktiſchen Theologie, welche Roſenkranz gegeben hat ***), würde wenig auszuſetzen

*) A. a. O. S. 117.
**) Ad theol. pract. felic. exc. observ. II. p. 16.
***) Encyclopädie d. theol. Wiſſenſch. S. XXXIV. und 329.

Digitized by Google

ſein, wenn er nicht die Abtheilung in Kirchendienſt und Kirchenregiment, als zwei bequeme Fächer, beibehalten und zu Grunde gelegt hätte. Die Stellung der Liturgik in jenem, da ſie den Gottesdienſt überhaupt zum Gegenſtande hat, in welchem auch die Predigt ihre nothwendige Stelle hat und der ohne öffentliche Einwirkung des Kirchenregiments nicht zu Stande kommt, ſcheint nicht die ihrem Begriff angemeſſene zu ſein. Dagegen iſt er in der Anerkennung der ſpekulativen und hiſtoriſchen Theologie, als auch für ſich einen Werth habend, und der nothwendigen Vermittelung der praktiſchen Theologie durch ihren Unterſchied von dieſer über Schleiermacher hinausgegangen, was auch nicht ohne wichtige Folgen für die Eintheilung geblieben iſt.

§. 38.

Auch die neuerlich von Schweitzer aufgeſtellte Eintheilung der praktiſchen Theologie *) bewegt ſich noch in zwei Theilen, als Theorie des Kirchenregiments und Kirchendienſtes. Doch iſt darin die erſtere tiefer gefaßt, als bei Schleiermacher, nämlich als Theorie der conſtituirenden Thätigkeit der Kirche und hat ſich hiermit in Widerſpruch gegen die Gleichgültigkeit des Anfangs als der nothwendige erſte Theil erweiſen können. Die zur Theorie des Kirchendienſtes oder der klerikaliſchen Thätigkeit gehörenden Wiſſenſchaften ſind indeſſen durch das loſe Band einer Kategorie, die höchſtens das äußre Verhältniß, aber nicht den innerlichen Begriff angeht, nämlich des Gebundenen und Freien, in die Anordnung hineingezogen worden. Doch iſt zugleich, nur ohne das eben darin liegende auch ſchon zur Eintheilung zu benutzen, der Begriff der Kirche geahnet, der allein der richtige Wegweiſer ſein kann zum Ziel.

§. 39.

Das Objekt der praktiſchen Theologie iſt ein dreifaches, welches ſich als ein Continuum in den Begriffsbeſtimmungen des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen entwickelt. Es iſt die chriſtliche Kirche 1) in ihrer Allgemeinheit, welche 2) ſich durch den Gegenſatz der Confeſſionen vermittelnd die Beſtimmtheit der evangeliſchen hat und 3) als die Localgemeinde ſich in ihrer Ein-

*) Ueber Begriff und Einth. d. prakt. Theologie. S. 37. und 38.

Digitized by Google

zelheit darſtellt. Das Allgemeine iſt in der Wiſſenſchaft noch das Abſtrakte, mittelſt des Beſondern und Beſtimmten in der Negation wird es als Einzelnes erſt auch das Concrete. Indem der Begriff der Kirche ſich dieſe drei Beſtimmungen giebt, geht er nothwendigerweiſe durch die angegebenen drei Theile der Wiſſenſchaft hindurch und dieſe ſind nicht von der Art, daß ſie verſetzt oder in einer andern Ordnung abgehandelt werden könnten. Der erſte Theil hat es mit dem Elementariſchen oder den Prinzipien der Wiſſenſchaft zu thun; er weiſet das urſprünglich Chriſtliche in den allgemeinſten Geſtalten des kirchlichen Lebens nach. Der zweite geht zu dem Conſtitutiven der chriſtlichen Kirche in der Beſtimmtheit der evangeliſchen fort. Der dritte zeigt in dem Concreten der einzelnen Gemeinde, wie ſie dem chriſtlichen und reformatoriſchen Prinzip gemäß ſich in der Wirklichkeit und Erſcheinung geſtaltet.

§. 40.

Der erſte Theil hat 1) den Begriff der chriſtlichen Kirche zu entwickeln, wie er ausgehend von der Idee der Gemeinde ſich realiſirt als chriſtliche Kirche und concret erſcheint im Gottesdienſt; 2) den Unterſchied ihrer Glieder. Der Hervorgang eines Unterſchiedes ſolcher Glieder der Kirche, welche organiſch wirken oder als Werkzeuge der Kirche d. i. die Nothwendigkeit des geiſtlichen Amts begründet ſich an dieſer Seite. 3) Das Verhältniß der chriſtlichen Kirche zur Welt und zum Staat. Durch dieſes erſt iſt es, daß die chriſtliche Kirche auch zu einer Verfaſſung gelangt und überhaupt das entſteht, was eine Gemeinde iſt und ein geiſtlicher Stand. An dieſem Punkte geht, wovon ausgegangen worden, die Idee der Gemeinde wieder hervor, aber ſo, wie ſie auch die durch alle Momente, welche ſie ſelbſt ſich giebt, vollſtändige und begriffene iſt.

§. 41.

Zum zweiten Theil übergehend, welcher die evangeliſche Kirche zum Gegenſtand hat, hat die praktiſche Theologie das im erſten Entwickelte zur nothwendigen Vorausſetzung. Das Beſondere iſt an ſich ſchon in dem Allgemeinen enthalten; aus dieſem hervorgehend trennt es ſich nicht von demſelben. Die evangeliſche Kirche hat ihre

innere und äußere Organiſation, wie ſie aus ihrem Begriff hervorgegangen und geſchichtlich geworden, in demjenigen, was ſie Kirchenordnung heißt, ausgeſprochen. Die praktiſche Theologie hat ſich über die Mannichfaltigkeit derſelben zu erheben und ſich an das in allen Gleiche und Subſtanzielle zu halten und dieſes iſt 1) das Glaubensbekenntniß der evangeliſchen Kirche, wodurch ſie nicht nur äußerlich ſich mit anderen aus einander ſetzt, ſondern ſich auch innerlich ſetzt und conſtituirt; 2) die Beſtimmung des Kirchendienſtes durch das Kirchenregiment. Dieſe Beſtimmung zeigt ſich in der Beſetzung der kirchlichen Aemter und in der Forderung gewiſſer intellektueller und moraliſcher Eigenſchaften des Geiſtlichen; 3) der Gottesdienſt, an deſſen Bildung und beſtimmter Geſtaltung im Sinne der evangeliſchen Kirche das Glaubensbekenntniß und das Kirchenregiment in gleicher Weiſe Antheil hat (Liturgik).

§. 42.

Vom Univerſalen geht die Wiſſenſchaft mittelſt des Particularen in ihrem dritten Theil zum Individuellen fort und hat da zum Gegenſtand die einzelne Gemeinde. Wohl iſt es auch hier noch, wie es der Begriff erfordert, das Gleiche in allen, welches die praktiſche Theologie zu beachten hat, aber zugleich, wie es in der gränzenloſeſten Mannichfaltigkeit, Eigenthümlichkeit und gegenſeitiger Abweichung erſcheint und durch dieſe als wirklich beſtimmt iſt. Das Individuum ſowohl der Gemeinde, als deſſen, der ihr Bewußtſein iſt, des Geiſtlichen und was an der Seite ſeiner Thätigkeit liegt, kommt hier vornehmlich in Betracht. Es iſt 1) die Entſtehung der Gemeinde, 2) die Verſammlung der Gemeinde; und 3) das Individuum in der Gemeinde, welchen drei Beziehungen ſeinerſeits der Kinderunterricht (Katechetik), die Predigt (Homiletik) und die Seelſorge (Paſtoralwiſſenſchaft) zu entſprechen hat.

Digitized by Google

V.

Der Pantheismus und die Geneſis.

Von
K. F. Göſchel.

Die Urtheile des Pantheismus: „*Gott iſt Alles*," und „*Alles iſt Gott*," oder: „*Gott iſt die Welt*," und „*die Welt iſt Gott*," ſind identiſch. In jedem Urtheile können Subjekt und Prädikat ihre Funktionen gegen einander austauſchen, denn der Pantheismus beruht weſentlich darauf, daß die in ſeinem Urtheile kopulirten Begriffe denſelben Inhalt und Umfang haben: es iſt einer ſo weit, als der andere.

Anders verhält es ſich mit Urtheilen, deren Prädikat auch anderen Subjekten zukommt: dieſe können nicht umgekehrt werden. So wird der Gottheit vom Monotheismus Einheit, individuelle Einheit, aber nicht jede Einheit, vom Polytheismus Vielheit, aber nicht alle Vielheit, nicht die Vielheit überhaupt zugeſchrieben. Gott iſt Einer, aber nicht jede Einheit iſt Gott. Der Götter ſind Viele, aber nicht jede Vielheit iſt Gottheit. Der Pantheismus hingegen ſchreibt der Gottheit die Allheit überhaupt, nicht eine Allheit, ſondern alle Allheit zu. Darum iſt ebenſowohl die Allheit Gott, als Gott die Allheit.

Es kommt nur darauf an, daß die in jedem Urtheile verbundenen Glieder bei der Umſtellung derſelben nach ihrer *Bedeutung* nicht verändert worden. Erſt wird Gott als das All, dann das All als Gott beſtimmt. Die *Allheit* der Dinge iſt es, wodurch die unendliche *Vielheit* derſelben zur *Einheit* kommt. Das All oder die Welt iſt daher in beiden Urtheilen als die Totalität der

Dinge unverrückt und unverändert feſtzuhalten. Erſt alle Dinge zuſammengenommen ſind nach dem Pantheismus dem Begriffe Gottes adäquat.

Beide mit ſich ſelbſt identiſche Urtheile des Pantheismus ſagen ſelbſt überall nichts anderes aus, als daß Gott und die Welt ſelbſt identiſch ſind.

Aber eben darum weil nur alle Dinge zuſammengenommen den Begriff der Gottheit erſchöpfen, eben damit wird den einzelnen Dingen die Gottheit, ſo wie umgekehrt der Gottheit die Individualität abgeſprochen.

Dies ſind die erſten unmittelbaren Ausſagen, womit der Pantheismus beginnt, und die erſten Conſequenzen, wozu er gelangt. Aber ſo dürftig iſt er nicht, daß er damit erſchöpft wäre: ſo bewegungslos iſt ſein Gedanke nicht, daß er dabei ſtehen bliebe. Es kann Einer dieſer erſten Urtheile mit ihren erſten Conſequenzen überwunden haben, und doch noch, ohne es zu wiſſen, im Pantheismus ſtecken bleiben. Der Pantheismus überwindet ſelbſt ſeinen Anfang, aber nicht ſich ſelbſt.

Es iſt wirklich der Pantheismus ſelbſt, welcher in ſeiner Fortbewegung die Gott und Welt identificirenden Urtheile negirt, und — Gott und Welt unterſcheidet.

Die Welt erweiſet ſich als die Totalität der Dinge: Gott iſt ihre Bedingung. Das All iſt ſo das posterius, Gott das prius. Die Welt umfaßt alles, was da iſt: es kommt ihr mithin das Daſein zu, aber der Gottheit nur Sein. Gott iſt der Grund der Welt, die Welt die Emanation daraus. Gott iſt das Weſen, esse, die Welt iſt die Exiſtenz, Erſcheinung. Gott iſt das Eins, die Welt das Viele, beſchloſſen unter der Einheit: das Eins iſt und bleibt immer Daſſelbige, das Viele iſt von Augenblick zu Augenblick ein Anderes, denn die Exiſtenz bleibt zwar im Allgemeinen, aber das Einzelne vergeht, das Exiſtirende wechſelt.

Hiermit tritt der Pantheismus aus der unmittelbaren Identität in die Differenz. Die Welt iſt nun der Gegenſatz Gottes. Gott an ſich exiſtirt nicht und nie: nur die Welt exiſtirt, aber Gott iſt nur Sein, und Sein iſt gleich Nichtſein. Allerdings iſt jetzt Gott von der Welt verſchieden, aber — wie Nichts und Etwas, wie Sein und Daſein.

Digitized by Google

Der Unterſchied, zu welchem hiermit der Pantheismus kommt, nimmt die unterſchiedenſten Farben und Geſtalten an, er erhebt ſich ſelbſt zur religiöſen Frömmigkeit und myſtiſcher Gefühlshöhe, wodurch er ſich und die Seinen über ſich ſelbſt täuſcht. Gott wird dann als das namenloſe, unendliche, unfaßliche, unſichtbare, allwaltende Weſen vorgeſtellt: „wer darf ihn nennen?“ Es iſt zwar immer nur der pantheiſtiſche Gott, aber es iſt doch ein Unterſchied gegen die ſichtbare Welt.

In dieſem Stadium der Differenz befindet ſich namentlich der moderne Pantheismus, welcher aus der chriſtlichen Welt hervorgegangen iſt: er bezieht ſich bald auf das Subjekt, deſſen gliedliche Abhängigkeit anzuerkennen, bald auf das Objekt, dem Ganzen ſich zu opfern. Hier und dort kann ſich der Pantheismus dem Chriſtenthum ſcheinbar nähern: wiewohl doch immer eine Stimme ſich vernehmen läßt, die dagegen proteſtirt; ſie ſpricht:

> Wenn man's ſo hört, möcht's leidlich ſcheinen;
> Steht aber doch immer ſchief darum:
> Denn — Du haſt kein Chriſtenthum.

Erſt aus dieſer Differenz des Pantheismus geht wieder die Identität Gottes und der Welt hervor; aber dieſe Identität hat ſich verändert, oder vielmehr näher beſtimmt. Gott an ſich iſt und bleibt von der Welt verſchieden, dies iſt der Unterſchied: aber Gottes Exiſtenz iſt mit der Welt identiſch.

Jetzt lauten die erſten Urtheile ſo: „Gottes Exiſtenz iſt das All,“ und „das All iſt die Exiſtenz Gottes, der Leib Gottes, wodurch er ſich verwirklicht.“

Daraus folgt, daß Gott, welcher nach ſeinem Weſen nicht exiſtirt, nach ſeiner Exiſtenz von der Welt abhängig und ohne die Welt nicht iſt. Es iſt keine Offenbarung Gottes ihm adäquat, als die ganze Welt. Die einzelne Erſcheinung, dies iſt die weitere Folge, die Individualität ſelbſt iſt der unadäquate Ausdruck der Exiſtenz Gottes: nur die Summe aller Erſcheinungen iſt ihr adäquat, aber auch nur durch ihren Wechſel adäquat. Der unendliche Prozeß des Entſtehens und Vergehens gehört weſentlich zur Totalität der Erſcheinungen und dieſe zur Exiſtenz Gottes.

Es kann nun dieſes beides geſagt werden: „die Welt wird von Gott hervorgebracht,“ denn das Daſein

Digitized by Google

emanirt aus dem Nichts des Seins; und: „**Gott wird nach ſeiner Exiſtenz von der Welt hervorgebracht,**" denn ohne Daſein iſt das Sein nichts, das Nichts wird erſt durch das Daſein Etwas. Wenn es Anfangs hieß: Gott iſt die Welt, Eins iſt Alles, ſo lautet nun das Urtheil ſo: Gott **und** die Welt, Eins **und** Alles gehören zuſammen.

Dies iſt die abſtrakte Lehre des Pantheismus in ſeiner abſtrakten Fortbewegung, bis er ſich endlich ſelbſt negirt. Seine Wahrheit iſt *), daß die Welt aus Nichts hervorgebracht worden iſt, ſeine Unwahrheit iſt, daß Gott Nichts iſt, woraus die weitere Unwahrheit folgt, daß die Welt nach ihren einzelnen Erſcheinungen wieder zu Nichts wird. Es iſt ferner ſeine Wahrheit, daß Gott der Welt **immanent** iſt, daß er **in ihr** ſich **ſelbſt** offenbart, und im endlichen Geiſte ſein — geſchaffenes Ebenbild hat: dagegen mangelt ihm die **Transcendenz** Gottes, weil er die Individualität Gottes nicht faſſen kann. Der Pantheismus kann nicht zu der **Transcendenz** Gottes **gegen die Welt** ſich erheben, weil er die **Immanenz** Gottes **in ihm ſelbſt** nicht kennt. Und dies iſt die Wurzel ſeines Irrthums. Es fehlt ihm nichts ſo ſehr, als der Begriff Gottes, als des abſoluten Geiſtes. Der abſolute Geiſt iſt dieſes, daß er in ſich ſelbſt iſt, und hierdurch von der Welt, als ſeiner Schöpfung, unabhängig, ihr transcendent iſt. Hierzu gehört weſentlich der Begriff der **Trinität**, welche ſich zunächſt als abſolute Perſonifikation, hiermit als ſich ſelbſt gleiche Pluralität, als die Elohim kundgiebt **).

Merkwürdig iſt es aber, und es iſt ſchon oft bemerkt worden, daß der Pantheismus ſehr oft, hauptſächlich bei Spinoza, ſich untreu wird, und zu religiöſen Vorſtellungen kommt, oder ſich denſelben accommodirt, jedoch ohne ihnen treu zu bleiben.

Der nihiliſtiſchen, d. h. nicht allein aus Nichts, ſon-

---

*) Die Wahrheit des Pantheismus, welche den weſentlichſten Lehren der heiligen Schrift A. und N. T. zu Grunde liegt, iſt bereits früher von dem Verf. angedeutet worden. Unterhaltungen zur Schilderung Götheſcher Dicht- und Denkweiſe. II. S. 124.

**) Zerſtreute Blätter aus den Hand- und Hülfs-Akten eines Juriſten. II. S. 3. fgd.

Digitized by Google

dern auch zu Nichts ſich entwickelnden Emanationslehre ſteht auf das entſchiedenſte und beſtimmteſte die Moſaiſche Kreationslehre entgegen, und doch weiß ſich Spinoza auch ihr zu bequemen, oder er glaubt ſich auch wirklich damit im Einverſtändniſſe.

אלהים

Die Elohim, אלהים, bilden den ſchärfſten Gegenſatz des abſtrakten pantheiſtiſchen Gottes. Die Mehrzahl hat ſchon an ſich die Individuation zu ihrer nothwendigen Vorausſetzung: darum heißt es ſpäter: Unſer Einer, מִמֶּנּוּ אֶחָד. Dieſe Mehrzahl deutet aber hier, in ihrer doppelten Verbindung mit dem Singularis, zugleich auf die abſolute Einheit der Vielheit, hiermit auf die Trinität, die ſich ſelbſt in ſich ſelbſt Objekt wird, und aus der Differenz des Subjekts und Objekts wieder in die Einheit zurücknimmt. Dieſe uralte Deutung iſt aus der Sache und Sprache ſelbſt genommen *): die Einheit der Vielheit erweiſet ſich zunächſt an dem Singularis verbi, welcher mit dem Pluralis Substantivi verbunden iſt, aber auch zweitens an dem mit dem Pluralis verbundenen Singularis Sustantivi, Jehova, יהוה אלהים.

ב ר א

Das Verbum Bara, ברא, iſt der pantheiſtiſchen Emanation aus Nichts ſo entgegengeſetzt, daß es umgekehrt vielmehr eine demiurgiſche Vorſtellung in ſich ſchließt. Nicht als wenn damit die Ewigkeit der Materie vorausgeſetzt würde: aber doch ſo, daß die Schöpfung der ſucceſiven Bildung derſelben vorausgeht. Es iſt damit das Bilden der vorhergeſchaffenen Welt bezeichnet, oder die ſucceſſive Entwicklung des von Gott außer ſich geſetzten Seins nach ſeinen unterſchiedenen Momenten unter Gottes ſtetigfortgehender Einwirkung.

רוח אלהים

So haucht und ſtrömt auch nicht Gott aus den Waſſern, wie der Naturalismus der Emanationslehre lehrt, ſondern der Hauch und der Geiſt Gottes ſchwebt über der Oberfläche der Waſſer, die er vorher geſchaffen

*) Dante, Parad. XXIV, 141.

Digitized by Google

hat, — על־פני המים — — super faciem abyssi — womit wieder der Supernaturalismus der Schöpfungslehre heraustritt, und der Gegenſatz zwiſchen dem Schöpfer und der Schöpfung ſich kund giebt in dem diſtinkten Unterſchiede eines ſelbſtſtändigen ſelbſtbewußten Urhebers von ſeinem hernach gemachten Werke.

Nach dem Pantheismus iſt Gott der Abgrund ſelbſt, nach dem Moſaismus ſchwebt Gott als der Schöpfer darüber.

וירא אלהים את־כל־אשר עשה והנה־טוב מאד

Ueberall ſehen wir in der Geneſis den auf Gottes Transcendenz beruhenden Unterſchied zwiſchen dem Schöpfer und der Schöpfung, zwiſchen dem abſoluten und endlichen Geiſte beſtimmt heraustreten. Darum ſieht Gott das Geſchaffene als außer ſich und doch mit ihm verbunden, als Gegenſtand an, und genehmigt das Außer Ihm ſein, das Nicht Gott ſein, als zur Zeit gut, weil von Ihm gewollt und mit Ihm ſtetig verbunden. Erſt, am Anfange, ſchafft und ſpricht Gott: und die Natur ſchweigt, bis ſie im Menſchen zur Antwort kommt. Dies ſind Verhältniſſe, von welchem der Pantheismus nichts weiß.

צלם אלהים

Es iſt wohl zu merken, daß die Schrift den Menſchen im Unterſchiede von Gott als das Ebenbild Gottes, als Bild des abſoluten Geiſtes, mithin als den endlichen Geiſt bezeichnet. Wer könnte die göttliche Ebenbildlichkeit des Menſchen mit der farb- und unterſchiedsloſen Identität Gottes und der Welt, und mit dem unadäquaten Ausdrucke Gottes, wovon der Pantheismus träumt, verwechſeln? Der Pantheismus kennt folgerecht kein Bild Gottes, denn Gott iſt ihm ſelbſt bildlos, ohne Geſtalt nnd Exiſtenz. Er kennt kein Bild Gottes, keine Abbildung, ſondern nur eine Bildung, eine Entſtehung oder Emanation Gottes. Das Bild- und Geſtaltloſe kann gebildet und geſtaltet, aber nicht abgebildet werden. Nach der Offenbarung hingegen iſt es Gott, das Urbild, der den Menſchen als ſein Abbild ſchafft. צלם, צל iſt das Bild, Abbild, das Schattenbild, der Schatten des abſoluten Geiſtes, hiermit der endliche Geiſt.

Digitized by Google

עץ הדעת טוֹב וָרָע

Im Paradieſe, mitten im Paradieſe — בְּתוֹךְ הַגָּן — ſteht der Baum der Erkenntniß des Guten und Böſen: es iſt alſo der Unterſchied zwiſchen dem Guten und Böſen ſchon anerkannt, jenes als wirklich, dieſes als möglich, wiewohl es nichtig iſt und bleibt. Dem Schöpfer ſelbſt wird dieſe Erkenntniß zugeſchrieben: Gen. 3, 22. und der Menſch iſt ſein Ebenbild. Darum iſt auch dem Menſchen nicht die Erkenntniß des Guten, als des Realen, und des Böſen, als des Nichtigen, verboten, — denn dieſe gehört zu ſeiner Entwickelung, und die Entwickelung zu ſeiner Beſtimmung — ſondern verboten iſt nur das Eſſen von dem Nichtigen, das titaniſche Unternehmen das Böſe als das Nichtige zu realiſiren, und nichtig iſt es, weil es in der Losſagung von der Realität beſteht *). Darum iſt auch die Erkenntniß des Böſen ſeinem Gegenſtande vollkommen adäquat, wenn das Böſe als das Nichtige gefaßt wird. Darum wird auch dieſe Erkenntniß Gott ſelbſt zugeſchrieben. Der Pantheismus hingegen erklärt die Erkenntniß des Böſen für unadäquat; weil ihm das Böſe ſelbſt nur ein Schein iſt, den das Einzelne außerhalb ſeines Zuſammenhangs mit dem Ganzen annimmt, ſo iſt auch die Erkenntniß deſſelben ein bloßer Schein, der ſich durch die endliche Einſicht in den Zuſammenhang des ganzen Weltweſens löſet und berichtigt.

הֵן הָאָדָם הָיָה כְּאַחַד מִמֶּנּוּ

Die menſchliche Entwicklung geht nach den in ſeinem Urbilde ſelbſt verbundenen Momenten durch die Stationen der Individualität, Subjektivität und Perſönlichkeit. Es liegt mithin in der Beſtimmung des Menſchen, ſich von Gott zu trennen; denn er iſt erſtens ein Anderer als Gott, nämlich endlicher Geiſt: das iſt Eins; und er iſt auch zweitens Geiſt, das heißt, auf ſich gewieſen. So trennt ſich der Sohn vom Vater, wenn er — zur Schule, zur Univerſität, auf Reiſen, in die Fremde, oder zu einem ſelbſtſtändigen Hausweſen vom Vaterhauſe

*) Zerſtreute Blätter aus den Hand- und Hülfs-Akten eines Juriſten. II. S. 416. 417.

Digitized by Google

auszieht: aber iſt durch dieſe Trennung der Zuſammenhang mit dem Vaterhauſe, iſt durch die Emancipation das Familienband aufgehoben? So wenig, daß vielmehr der Unterſchied — die Gemeinſchaft nur noch lebendiger hebt! Heimweh, Briefwechſel, Beſuche, Familien-Gemeinſchaft, Succeſſion. So iſt auch die Trennung von Gott, welche den Einfluß Gottes auf den Menſchen und die Abhängigkeit des Menſchen von Gott nicht aufhebt, ſondern belebt, in der Beſtimmung des Menſchen, wodurch der Menſch zum Ebenbilde Gottes ſich entwickelt, aber dieſer Weg iſt auch — ſeine Klippe. In der Fremde geht manches Kind leicht verloren, wenn die Trennung von Gott nach der Individualität in abſtrakter Scheidung, und die Wanderſchaft in der Fremde zur Selbſtentwickelung in ſelbſtiſcher Losſagung von Gott ohne Zuſammenhang umſchlägt. Dieſes iſt das Böſe, welches der Menſch, nach ſeiner ebenbildchen, aber endlichen Freiheit, als die Negation ſeines Weſens an ihm hat: aber ob es wohl nur Negation iſt und bleibt, — ſo aß er doch davon, das Nichtige zu realiſiren, als könnt' er ohne Sein ſein, ohne Daſein daſein, ohne Denken denken, ohne Willen wollen. Dieſer Widerſpruch iſt das Böſe, als die Abwendung von Gott: dieſer Widerſpruch iſt es, den Gott in der zweiten Schöpfung d. h. in der Wiederherſtellung der Gemeinſchaft überwunden d. h. zu überwinden möglich gemacht hat. Der Widerſpruch iſt durch die Erlöſung nicht überwunden, — denn es handelt ſich um den endlichen Geiſt, der ſelbſt überwinden lernen muß — ſondern es iſt die Ueberwindung möglich gemacht und zur Ueberwindung die Kraft verliehen durch Eröffnung des Eingangs zur ewigen Quelle der Kraft.

Siehe! der Menſch wird wie Unſer Einer! (Gen. 3, 22. — 1. Joh. 3, 2.) er war alsbald auf dem Wege dazu, da iſt er zwar, verführt und bethört, von Uns abgefallen: aber er war doch auf dem Wege, er befand ſich doch ſchon auf der Wanderſchaft, die ihm nicht erlaſſen werden konnte, und, da er liegen blieb und irre ging, da half ihm Unſer Einer.

VI.

Ueber den Begriff des Sündenfalls und des Böſen.

Ein Verſuch

von

Dr. Erdmann.

I.

Jede Erörterung irgend eines einzelnen Punktes mitten aus dem Syſteme des Wiſſens, muß, wenn ſie auch ſonſt den Charakter wiſſenſchaftlicher Strenge hat, doch nothwendig von einer oder mehreren Vorausſetzungen beginnen. Mitten in der Entwicklung des Syſtems wäre dieſe Vorausſetzung ein Reſultat geweſen, d. h. ein Bewieſenes, Vermitteltes, hier wird ſie den Charakter eines unmittelbaren Ausſpruchs haben, welcher ohne weiteren Beweis gelten will, d. h. einer Hypotheſe. Dies wird der Anfang einer ſolchen Erörterung höchſtens für den nicht ſein, der alle vorhergegangnen Vermittlungen, von denen jener Satz abgeſchnitten iſt, zu ihm hinzuträgt, weil er etwa gleicher Anſicht iſt mit dem Betrachtenden. Wenn dies in mancher Hinſicht mißlich iſt, ſo legt die Unvermeidlichkeit dieſes Uebelſtandes die Pflicht auf, alle daraus entſpringenden Nachtheile dadurch zu beſeitigen, daß einmal was doch nun einmal Vorausſetzung iſt, ſich auch für nichts Andres ausgiebt und etwa hinter ſcheinbare Beweiſe ſich verbirgt. Dadurch wird Jeder in den Stand geſetzt, wenigſtens die innere Conſequenz der Unterſuchung zu prüfen. Andrerſeits entſteht das Bedürfniß, dieſe Vorausſetzung in

in einer Form aufzuſtellen, wie ſie nicht etwa nur dem, der alle jene Vermittlungen bereits hinter ſich hat, (etwa dem Anhänger eines beſtimmten Syſtems), ſondern jedem wiſſenſchaftlich Gebildeten zugänglich iſt. Ein ſolcher Satz nun, der gegen die gewöhnlichen Vorſtellungen nicht ſtreiten möchte, iſt der, welchen wir ſchon in vielen Handbüchern zum Religionsunterricht finden, daß die Religion ein Bewußtſein von Gott, oder auch von einem Verhältniß zu Gott ſei. Dieſer Satz wird für die folgende Unterſuchung die Vorausſetzung bilden, er bedarf aus den geſagten Gründen keines weiteren Beweiſes. Sehen wir was aus ihm folgt.

Unmittelbar liegt darin, daß eine Differenz da iſt zwiſchen Gott als dem Objekt und dem Menſchen als Subjekt des Bewußtſeins, oder in der zweiten Formel zwiſchen den beiden Seiten des Verhältniſſes, da ein Verhältniß nur iſt, wo zwei Verſchiedne ſich auf einander beziehn; (wenn man von einem Verhältniß zu ſich ſelbſt ſpricht, ſo geſchieht es, indem man das Eine in Gedanken verdoppelt). Iſt dem ſo, und beſteht die Religion nur in dieſem Bewußtſein, ſo folgt daß die Religion nur da ſtatt finden kann, wo eine Differenz zwiſchen Gott und Menſchen Statt findet. Wie eine ſolche Differenz möglich, ob und warum ſie nothwendig ſei u. ſ. w., haben wir hier zu beweiſen nicht nöthig, genug wir ſchließen aus dem Daſein der Religion auf die Möglichkeit und Wirklichkeit ihrer Bedingung. Ein Verſuch alſo, etwa darzuthun, daß es im Begriff Gottes liege, ſich ein Bewußtſein gegenüber zu ſetzen, und er es alſo ſetzen mußte, kann hier nicht gefordert werden, obgleich wir einen ſolchen Verſuch, etwa weil da von einer Nothwendigkeit in Gott geredet wird, eben ſo wenig für frevelhaft halten, als es ein Frevel iſt zu ſagen, daß Gott den menſchlichen Geiſt aus Liebe geſchaffen habe, da auch in der Liebe dieſe Nothwendigkeit liegt, und man nur liebt weil man muß und will zugleich. Genug, die Religion iſt Bewußtſein eines Verhältniſſes zu Gott und alſo einer Differenz von ihm.

Völlige Unterſchiedsloſigkeit oder Indifferenz beider Seiten machte alles Verhältniß, alſo alle Religion unmöglich. Eine ſolche lehrt der Pantheismus, er iſt deshalb als der gefährlichſte Feind, nicht etwa nur der chriſtlichen, ſon-

dern aller Religion anzuſehn. Es iſt im vorigen Hefte dieſer Zeitſchrift (S. 140.) verſucht zu zeigen, daß und warum die Religion ſich vor dieſem Feinde nur dadurch retten kann, daß ſie ihn zur Grundlage macht, oder zu einem aufgehobenen Moment; hat ſie den Pantheismus abſorbirt, ſo ſteht er ihr nicht mehr drohend gegenüber. Es hatte ſich dort als das Reſultat der Betrachtung ergeben, daß die Religion, als das Bewußtſein des vernichteten Pantheismus, in ihrer Lehre das, was der Pantheismus lehrt, als nicht mehr Geltendes, Vorübergegangenes darſtellt. Nehmen wir jenes Reſultat auf und verbinden es mit dem, was als Vorausſetzung von uns oben hingeſtellt ward, ſo wird das religiöſe Bewußtſein erſtens die Indifferenz Gottes und des Menſchen als aufgehoben, zweitens aber das Verhältniß (d. h. die Differenz) zwiſchen beiden als geltend, enthalten. Die Form nun, in welcher das religiöſe Bewußtſein jene aufgehobene Indifferenz enthielt, war daß es ſie als einen vergangenen Zuſtand wußte. Iſt nun aber dem Bewußtſein ſein Verhältniß zu Gott und alſo ſeine Differenz von ihm ein nicht Vergangenes, ſondern Gegenwärtiges, ſo enthält es alſo zu gleicher Zeit zwei verſchiedene Zuſtände. Einmal weiß es von ſeiner völligen Indifferenz von Gott, von ſeiner abſoluten Selbſtloſigkeit als von einem Gegenſtande der bloßen Erinnerung, zugleich aber weiß es ſich in der Gegenwart als Gott gegenüberſtehend. Dieſe beiden, ſich entgegengeſetzten, Zuſtände ſind, da jener vergangen iſt, dieſer noch gegenwärtig beſteht, auf einander gefolgt. Da beide aber Zuſtände eines und deſſelben Subjektes ſind, (des religiöſen Bewußtſeins), ſo muß ein Uebergang Statt gefunden haben von dem einen zum andern, ein Uebergang vom Sein der Selbſtloſigkeit zum Geweſenſein derſelben. Und wenn das religiöſe Bewußtſein die unterſchiedsloſe Einheit mit Gott, welche der Pantheismus lehrt zu ſeiner Vorausſetzung und Grundlage hat, ſo iſt auch der Uebergang von jener Einheit zur Differenz die Bedingung, ohne die es nicht möglich iſt. Den Uebergang vom Sein zum Geweſenſein bildet das Vergehen, den vom Beſtehen zum Aufgehobenſein das Aufgehobenwerden. Es wird alſo das Bewußtſein der Differenz, und ein ſolches iſt das religiöſe Bewußtſein ex hypothesi, den Bruch, durch wel-

Digitized by Google

chen die Einheit ſich entzweit hat, zu ſeiner conditio sine qua non haben, da nur das Entzweitwerden das Entzweitſein des urſprünglich Einen erklären und möglich machen kann.

Dieſer Akt der Entzweiung iſt nicht Religion, denn dieſe iſt Bewußtſein eines (ſeienden) Verhältniſſes zwiſchen dem Bewußtſein und Gott, jener Akt aber nur der Anfang eines Verhältniſſes, der Anfang aber iſt noch nicht die Sache ſelbſt, vielmehr muß um zur Sache ſelbſt zu kommen, vom Anfange fortgegangen d. h. er verlaſſen werden, der Anfang iſt das Nochnichtſein der Sache ſelbſt. Jener Akt der Entzweiung wird deshalb ein Durchgangspunkt ſein, durch welchen das Bewußtſein hindurch muß, um Religion zu ſein, d. h. vor ihm iſt es noch nicht religiöſes Bewußtſein, in ihm eben ſo wenig, ſondern erſt hinter ihm. Wird alſo in der Religionslehre dieſer Akt der Entzweiung vorkommen, ſo wird ſie ihn darſtellen müſſen einmal ſo wie ſie überhaupt Alles darſtellt, als Faktum, dann aber als ein Faktum, bei dem es nicht ſein Bewenden hat, ſondern durch welches das Bewußtſein hindurch mußte, d. h. als ein Faktum der Vergangenheit. Das religiöſe Bewußtſein kann alſo den Akt des mit Gott Entzweitwerdens nur als eine urſprüngliche Tradition in der Erinnerung haben, als ein vergangenes Faktum. Dieſer Akt iſt, wie wir geſehn haben ein Durchgangspunkt, und wenn nun jeder Durchgangspunkt zweien ſich begrenzenden Gebieten angehört, und je nachdem wir uns auf das eine oder andere ſtellen, Endpunkt oder Anfangspunkt iſt, ſo wird auch das Faktum welches den Uebergang von jener vergangenen Indifferenz zu dem Bewußtſein eines Verhältniſſes bezeichnet, eine doppelte Seite haben, und einen doppelten Geſichtspunkt der Beurtheilung gewähren. Reflektirt das religiöſe Bewußtſein nur darauf, daß durch jenen Akt die Einheit mit Gott geſtört ward, ſo iſt er bloßer Endpunkt, und es iſt alſo durch ihn nur geendigt, nur verloren, was dawar. Jener Akt erſcheint dann als ein zu bedauernder Verluſt. Reflektirt es dagegen darauf, das dieſes ſelbe Faktum unerlaßliche Bedingung iſt, unter der das religiöſe Bewußtſein ſelbſt möglich iſt, ſo erſcheint es als Anfangspunkt zu etwas Neuem, und ſo als ein Fortſchritt, und ein erfreulicher Gewinn. Der

Digitized by Google

Widerſpruch, der darin zu liegen ſcheint, daß Verluſt und Gewinn zugleich darin liegen ſollen iſt kein anderer, als der überhaupt im Begriff eines Durchgangspunktes liegt. Je näher das religiöſe Bewußtſein noch dem Pantheismus ſteht, d. h. je weniger es entwickelt iſt, um ſo mehr wird nur der erſte Geſichtspunkt feſtgehalten werden, und jener Akt nur als Verluſt erſcheinen, dagegen wird die poſitive Seite jenes Faktums, vermittelſt welcher es Bedingung eines höhern Gutes iſt, um ſo mehr hervortreten, je mehr dies Gut erreicht, d. h. je mehr das religiöſe Bewußtſein entwickelt iſt. Daraus folgt aber nicht, daß jene andere Seite zurücktreten wird, vielmehr je weiter ſich das Bewußtſein von jenem Punkte aus entwickelt hat, und je größer der Gewinn, den es ſich errang, um ſo wichtiger erſcheint jener Akt auch in der andern Anſicht und erſcheint deswegen als eine Begebenheit die mit dem eignen Weſen des Bewußtſeins aufs engſte verflochten iſt, daher als ſeine eigne Fluch und Segen bereitende That, — dagegen wo das religiöſe Bewußtſein noch wenig entwickelt iſt, kann es auf jenen Akt kein beſonderes Gewicht legen, und ſieht ihn nur an als ein zufällig eingetretenes Uebel.

Im Fall alſo das religiöſe Bewußtſein jenen Akt der Entzweiung enthalten ſollte, wird das Obige folgen. Was hier ſo hypothetiſch ausgeſprochen war, findet nun ſeine Beſtätigung in der Erfahrung. Dieſe zeigt, daß ſämmtliche Religionen, die einen doctrinellen Charakter haben, eben wie ſie die Indifferenz der endlichen Geiſter und Gottes als eine Vergangenheit lehren, ſo auch das Auseinandertreten beider Seiten als ein vergangenes Faktum erzählen, und zwar wird dieſes Auseinandertreten beider Seiten ganz paſſend als ein Abfall der Menſchen von Gott bezeichnet. Ja dieſe Lehre von einem uralten Abfall der Menſchen von Gott kommt ſogar in Religionen vor, die ſonſt gar keinen doctrinellen Charakter haben, und wenn ſie hier auch aus anderen, höher entwickelten Religionen entlehnt ſein ſollte, ſo zeigt doch der Anklang den ſie gefunden hat, daß ſie dem religiöſen Bewußtſein jener Völker entſpricht. Es iſt aber dabei ganz nothwendig, daß in der niedern Religion das der höheren Entlehnte verflacht wird. So wird in der merkwürdigen Erzählung (bei Ritter)

von den Aſhantees die offenbar von Chriſten entlehnte Lehre nicht als Lehre von einer Verſchuldung, ſondern nur einer zufällig unglücklichen Wahl, als Folge jener Wahl nicht eigentlich ſittlicher Gewinnſt oder Verluſt, ſondern nur größere Bequemlichkeit oder größere Plage des Lebens.

II.

Indem wir nun zur Betrachtung der Lehre vom Sündenfall übergehn in derjenigen Form, welche weil ſie dieſe Lehre in der würdigſten Geſtalt vorträgt, in den Complex der chriſtlichen Dogmen recipirt worden iſt, d. h. zu der Erzählung in den erſten Kapiteln der Geneſis, werden wir, um das oben Ausgeſprochene zu rechtfertigen, nachzuweiſen haben: A. daß hier der Sündenfall erſcheint als Aufhören deſſen, was der Pantheismus als wahr behauptet, und eben damit als die Möglichkeit des religiöſen Bewußtſeins bedingend. B. daß eben deshalb der Abfall von Gott hier erſcheint als Durchgangspunkt, und neben der negativen Seite nach welcher er Sündenfall iſt, auch eine poſitive hat, nach welcher ſich darin ein Fortſchritt erkennen läßt.

A.

Wenn wir nun in den einzelnen Zügen jener Erzählung die Negation deſſen erkennen wollen, was der Pantheismus lehrt, ſo knüpfen wir dies an die bereits erwähnte Abhandlung über den Pantheismus im zweiten Heft dieſer Zeitſchrift an, und entlehnen ihr die weſentlichen Lehrpunkte des Pantheismus.

Erſtlich alſo ſagten wir dort, daß auf pantheiſtiſchem Standpunkt eigentlich von einem concreten perſönlichen Gott nicht die Rede ſein könne, daß eben deswegen der Hauptrepräſentant des Pantheismus ein Abſtraktum, die Subſtanz, die natura naturans an die Stelle des bewußten Gottes ſetzt. Wir wieſen dann darauf hin, daß in dem Begriff der Elohim Aehnliches liegt, oder daß ſo lange Gott nur als die Elohim gefaßt wird, er nur als das Abſtraktum Gottheit gefaßt wird. Den Elohim tritt als das Concrete der Begriff des (eben deswegen ſingularen) Jehova entgegen. Dieſer Begriff aber tritt in der moſaiſchen Erzählung erſt da auf, wo ſchon

die Möglichkeit einer Trennung zwiſchen Gott und Menſchen (d. h. des Aufhörens der vom Pantheismus gelehrten unterſchiedsloſen Einheit) geſetzt iſt, und tritt ſo in den Vordergrund, daß er den Begriff der Elohim verdrängt erſt dort wo dieſe Trennung ſich ganz realiſirt hat. Der Name Jehova kommt zuerſt vor Gen. 2, 4. Von hier beginnt aber ein weſentlich neuer Abſchnitt. Sollte er auch nicht, (wofür Manches zu ſprechen ſcheint) eine andere Urkunde ſein, welche der Redakteur der Geneſis an jene erſte knüpfte, ſondern eine genauere Beſtimmung deſſen was Kap. 1, namentlich V. 27. und 28. kurz angeführt war, ſo athmet er doch darin einen ganz andern Geiſt, daß hier zuerſt Züge hervortreten, welche das Auseinandertreten der göttlichen und menſchlichen Gedanken und Willensentſchlüſſe als möglich ſtatuiren, und welche zeigen, daß Gott in den Einzelweſen nicht blos ſelbſtloſe Accidenzen ſieht, ſelbſt alſo auch nicht mehr bloße Subſtanz iſt. So lange Gott als die Subſtanz, und alle Einzelweſen als Accidenzen an ihm gefaßt ſind, ſo lange iſt nicht möglich zu ſtatuiren, daß der Wille des Einzelweſen ein andrer ſei als der göttliche. Ein Verbot ſetzt eine ſolche Möglichkeit voraus. So lange von den Elohim geſprochen ward, iſt deshalb von einem Verbot nicht die Rede. Jetzt verbietet Gott etwas, ja, indem er den Grund des Verbots und eine Drohung der Uebertretung hinzufügt, erkennt er die Möglichkeit einer eignen Reflexion des Einzelweſen an, hier iſt aber auch Gott nicht mehr Elohim genannt, ſondern Jehova Elohim. Und als nun, was das Verbot als möglich geſetzt hat, realiſirt worden, als das Gebot übertreten und der Menſch des Paradieſes verluſtig geworden iſt, da erkennt Gott den Menſchen als ein ihm ſelbſtſtändig Gegenüberſtehendes (Gen. 6, 3.), ſo ſehr, daß es ihn reut (V. 6.) ihn geſchaffen zu haben; eben aber iſt auch der Begriff der Elohim zurückgetreten, und Gott iſt als Jehova gefaßt. So lange Gott nur als Gottheit, d. i. als abſolute Subſtanz gefaßt iſt, die die Einzelweſen gar nicht als Selbſtſtändige ſich gegenüber, ſondern nur als Accidenzen an ihr hat, ſo lange kann dies negative Verhalten gegen ſie, welches als Reue und als Beſchluß der Vertilgung ausgeſprochen iſt, nicht angenommen werden.

Digitized by Google

Zweitens hatten wir geſagt, daß ein perſönliches Bewußtſein der Einzelweſen vom Pantheismus nicht zugegeben werden kann, — wir ſuchten zu zeigen daß eben deswegen während der unterſchiedsloſen Einheit zwiſchen Gott und Menſchen, von der Gen. 1 erzählt, nicht die Rede ſein kann von einem eigentlichen Bewußtſein des Menſchen. Sobald aber Gott nicht mehr = Elohim, oder was daſſelbe heißt, ſobald die Möglichkeit einer Differenz geſetzt iſt, erſcheinen ſchon die erſten Analogien eines für ſich ſeienden Bewußtſeins. Während darum im erſten Kapitel der Geneſis Alles als gleich gut erſcheint, zeichnet ſich hier ſchon die Schlange durch ihre Liſt aus, während dort dem göttlichen Segen zu Folge der Zweck der Individuen nur war, die Gattung zu mehren, während deſſen macht hier die liſtige ihre eignen Zwecke geltend, und ſetzt bei der Verſuchung ihren Zweck in das von Gott nicht Gewollte. Kaum hat ferner Jehova durch das Verbot die Möglichkeit einer Differenz angedeutet, ſo fängt auch der Menſch, deſſen Anſichten bis dahin ſo ſehr mit dem göttlichen Denken zuſammenfielen, daß er die Dinge ſo anſah und nannte, wie ſie eigentlich (im göttlichen Denken) hießen, über das göttliche Verbot an, ſeine eigne Meinung, ſeine andere Anſicht zu haben. (Gen. 3, 6.) Sobald er aber dieſer Anſicht folgend wirklich mit Jehova in Differenz tritt, kommt ihm erſt die wahre bewußte Einſicht in ſein Thun und Weſen (die Augen werden ihm aufgethan). Dieſes klare Bewußtſein über ſich ſelbſt zeigt ſich in der Schaam, welche das bewußtloſe Kind nicht hat, eben ſo wenig wie die Thiere; es zeigt ſich dies Bewußtſein ferner darin, daß er ein Gewiſſen bekommen hat (conscientia); kleine Kinder haben keines, denn ihr Gewiſſen ſind die Eltern. Indem er ein Gewiſſen bekommen hat, ſucht er ſich zu entſchuldigen und zwar ſo, daß er die Schuld auf jemand Andres wälzt. In dieſem Verſuch liegt einmal die Anerkenntniß des ihm gegenüber ſtehenden Geſetzes, zugleich mit dem Bewußtſein daß ihm nicht genügt ſei, dann aber auch die Erkenntniß, daß Jeder für ſeine That einſtehen müſſe, (kleine Kinder flüchten in ſolchem Falle oft zu den Eltern nicht etwa um ihnen die Schuld aufzubürden ſondern weil ſie meinen die Verantwortung ſei ihre). Endlich aber, was für uns das

Wichtigſte iſt, tritt mit jener Differenz die Furcht in das Gemüth des Menſchen. Die Furcht iſt nichts Andres, als das erſte Bewußtwerden von etwas als von etwas Anderem und Fremden (vor uns ſelbſt und vor dem uns Bekannten fürchten wir uns nicht); der Menſch fürchtet Gott, indem er ihm zum erſten Mal als ein Anderes gegenübertritt. Da nun Religion nichts Anderes iſt als das Bewußtſein von Gott, als von einem Anderen, ſo iſt jenes erſte und eben darum angſtvolle Bewußtwerden deſſelben, die Bedingung des religiöſen Bewußtſeins. So zeigt ſich denn auch hier die Furcht des Herrn als der Anfang der Weisheit; freilich iſt ſie nur der Anfang, die Weisheit ſelbſt, die Liebe Gottes, iſt das Ende der Furcht, eben weil die Furcht nur ihr Anfang iſt. Daß aber die Furcht und alſo auch das was ſie hervorbrachte (der Fall) wirklich Bedingung des religiöſen Bewußtſeins iſt, findet endlich auch darin ſeine Beſtätigung, daß erſt nach dem Fall eine eigentliche Gottesverehrung (Opfer ſchon früher, Anrufungen erſt Gen. 4, 26.) erwähnt wird.

Drittens ſagten wir, der Pantheismus ſtatuire kein Böſes, und einen Unterſchied zwiſchen Gut und Böſe machen, ſei ihm einen ſchiefen Standpunkt inne haben. Wir ſuchten zu zeigen, daß was der Pantheismus als noch geltendes behauptet daß dies in der Geneſis dargeſtellt wird als ein Geweſenes. Daß nach der moſaiſchen Urkunde dies Verhältniß ſich ändert und gerade durch den Fall ändert, braucht kaum beſonders erwähnt zu werden. Nicht nur daß ſie lehrt jetzt ſei erſt das Böſe in die Welt gekommen, ſondern als erſte Frucht dieſes Abfalls von Gott wird gerade die Erkenntniß des Guten und Böſen dargeſtellt. Jene verbotene Frucht iſt gerade vom Baum dieſer Erkenntniß und daß ihr Genuß wirklich die Folge hat, daß der Menſch jetzt erſt Gut und Böſe unterſcheiden kann, wird von Gott ausdrücklich anerkannt in der merkwürdigen Stelle, die wir ſpäter genauer betrachten werden, Gen. 3, 22: Siehe Adam iſt geworden wie unſer Einer, er weiß was Gut und Böſe iſt.

Nach dieſem Allen wird es wohl keine unbegründete Behauptung ſein, daß jene Urkunde in dem Falle uns eine

Digitized by Google

Begebenheit vor Augen führt, in welcher alles das was der Pantheismus als wahr behauptet, als aufhörend dargeſtellt, und durch welche eben damit ein eigentliches religiöſes Bewußtſein möglich wird.

B.

Soll aber dies die Bedeutung des Abfalls von Gott ſein, wie ihn jene Urkunde darſtellt, ſo muß ſich aus ihr auch nachweiſen laſſen, daß er wirklich Durchgangspunkt iſt, d. h. daß neben der negativen Seite, nach welcher er nicht ſein ſoll, auch eine poſitive, nach der er ein Fortſchritt iſt, ſich in ihm erkennen läßt. Was nun zuerſt die negative Seite betrifft, ſo iſt dieſe ſo deutlich hervorgehoben, daß kaum drauf braucht aufmerkſam gemacht zu werden, das Verbot vor dem Falle, die Drohung neben dem Verbot, das Strafurtheil nach jenem Abfall, die Reue Jehova's, alles dies zeigt darauf hin, daß jener Abfall ein Sündenfall, ſeine Folge ein Verluſt (des Paradieſes, und des Friedens) genannt werden muß. Schwieriger ſcheint, die poſitive Seite zu erkennen. Aber auch ſie wird ſich uns nicht verbergen, wenn wir das Urtheil, das über jene Begebenheit von Gott gefällt wird, genauer betrachten. In einem jeden Urtheil, das gefällt wird liegt nämlich erſtens eine Deklaration, wem eine That angehört, und eine Deklaration daß der, dem ſie angehört, bereits einer Handlung fähig iſt. Fällt nun Gott über den Menſchen ein Urtheil, ſo iſt dies eine Deklaration, daß er bereits imputationsfähig, mündig, iſt. So lange der Menſch noch unmündig iſt, nicht Gut und Böſe zu unterſcheiden weiß, ſo lange iſt er noch nicht imputationsfähig, kann nicht zur Verantwortung gezogen werden, denn das Unmündige kann nicht antworten. Daß alſo überhaupt ein Urtheil gefällt wird, zeigt, daß mit dem Menſchen die große Veränderung vorgegangen iſt, daß er mündig, imputationsfähig geworden iſt, was offenbar ein Fortſchritt iſt. Ein Urtheil iſt aber ferner eine Deklaration über den Inhalt und Werth einer Handlung d. h. darüber was ſie eigentlich iſt. Indem nämlich das gerechte Urtheil ſagt, was einer Handlung nothwendig zukommt, iſt damit erklärt, daß die Handlung ohne dies ihm noch Zukom-

Digitized by Google

mende unvollſtändig iſt, daher denn was das Urtheil verhängt, ſei es Strafe, ſei es Lohn, ganz richtig als Frucht und als Ziel der Handlung d. h. als ihre Vollendung bezeichnet wird. Das Urtheil, welches Gott über eine That fällt enthält darum nichts Anderes, als die nothwendige Folge derſelben, und deklarirt alſo was die That eigentlich (allendlich) iſt, ſoll alſo jene That, um die ſich's hier handelt eine poſitive Seite haben, ſo wird auch das Urtheil das über ſie gefällt wird eine Seite haben, wonach es als jenes poſitive Moment anerkennend, d. h. als Lohn erſcheint. Dies iſt nun wirklich der Fall, in dem Urtheil welches auf den Abfall folgt läßt ſich in der That eben ſowohl Lohn als Strafe erkennen.

Zunächſt erſcheint als unausbleibliche Folge jener That die Sterblichkeit, d. h. die Nothwendigkeit des Todes. Der Tod iſt das Ende des Individuums, inſoweit es ſich dem Allgemeinen entgegenſetzt, d. h. das Ende alles nur Individuellen (daher es mehr als ein Bild iſt, wenn zur Wiedergeburt der Tod verlangt, und von dem Wiedergebornen geſagt wird, er ſterbe nicht). Dasjenige im Menſchen, was mehr iſt als dies pſychiſch-ſomatiſche Einzelweſen, welches man Individuum nennt, das Ich, der Geiſt, die geiſtige Perſönlichkeit, (oder wie man es nennen mag), dies was in dem irdiſchen Individuum-Leben ſich ausbildet und reift, und ſich um ſo mehr erhebt je mehr es das blos Individuelle von ſich abſtreift, für dieſes iſt der Tod nicht das Ende, ſondern vielmehr ein Moment der Befreiung, wo das was es hindert ſeinem Begriff zu entſprechen, die Natürlichkeit, abgeſtreift wird. So lange dieſe, über die bloße natürliche Individualität erhabene, Subjektivität (Ichheit) im Menſchen noch nicht erwacht iſt, er alſo nichts anderes iſt, als das aus Leib und Seele beſtehende natürliche Individuum, ſo lange wird durch das individuelle Leben nicht nur nichts gehindert, ſondern es iſt vielmehr das höchſte Gut (daher der Genuß vom Baume des Lebens ihm nicht verboten iſt). Hat ſich aber in dem Individuum das Ich ausgebildet, ſo würde dieſer Genuß das natürliche Leben des in Leib und Seele zerſpaltenen Individuums zu einem endloſen gemacht haben, und das, über alle Natürlichkeit und darum auch über jene räumlich-zeitlichen Faktoren erhobene, Ich, die geiſtige Perſönlichkeit, wäre

in's Unendliche hin verhindert, frei ſich als Geiſt zu wiſſen, weil es ſtets nur dahin käme, ſeine Natürlichkeit relativ, nie ganz, los zu werden. Für dieſes Ich iſt darum durch den Tod mehr und Höheres erreicht als durch den Genuß vom Baume des Lebens, und das Sterbenkönnen und Sterbenmüſſen ein Vorzug. Der That aber, deren nothwendige Folge ein Vorzug iſt, wird man eine poſitive, verdienſtliche, Seite nicht abſprechen können.

Die Verfluchung des Ackers iſt eine zweite Folge des Abfalls. Die Mühe und der Schweiß der Arbeit tritt erſt da ein wo der Menſch das Band, das ihn an die Natur feſſelt, zerriſſen hat. So lange er ihr noch ganz angehörte, unterſchied er ſich nicht ganz von den übrigen Naturprodukten, (er ſpricht mit der Schlange als mit ſeines Gleichen). Sobald er ſich als mehr erkennt als die Natur, d. h. ſobald er ſich als Geiſt weiß, der die Negation der Natur iſt, iſt ſein Verhältniß zu ihr negatives Verhalten gegen ſie, ſo tritt er feindlich auf gegen ſie, indem er ſie zwingt. (Er verwundet die Erde, daher der Ackerbau in vielen Mythen als blutige That erſcheint). Mit dieſer negativen Stellung gegen die Natur iſt, da jedes Verhältniß Wechſelbeziehung iſt, ein eben ſo negatives Verhalten der Natur gegen ihn geſetzt. Sie ſetzt dem Fremdgewordnen, der von ihr verlangt, was er ihr gebietet, ihre Produkte, die Dornen und Diſteln entgegen, ſie kommt ihm nicht mehr entgegen, wie den Thieren, welche ſie ernährt, ſie kann ihm nicht mehr entgegenkommen, denn ſeinen (höhern) Bedürfniſſen iſt ſie nicht gewachſen. (Die bedürfnißloſen und eben darum den Thieren ähnlicheren Wilden, ſtehen dem Eden ohne Arbeit noch näher). Indem der Menſch aber ſo die Natur bearbeitet, arbeitet er ſich ſelber ab; in dieſem Naturbildungsprozeß bildet er ſich ſelbſt, und die Cultur des Ackers wird Anfang ſeiner eignen Cultur. Und ſo zeigt ſich, daß gerade dies, daß er nicht ſich auf die Gefälligkeit der Natur verlaſſen darf, ſondern ſie zwingen und ihr rauben muß, was er verlangt, daß gerade dies ihn immer mehr zum Herrn der Natur macht, und ihn um ſo mehr frei macht, je weniger er mehr von ihr und ihrer Gunſt abhängig iſt. Der Cherub vor Edens Thür iſt die Garantie für das Entſtehen und Beſtehen der Bildung, die That aber, die ihn dahin ſtellen

ließ, ſie muß, weil ihre nothwendige Folge heilbringend war, eine poſitive Seite haben.

Es läßt ſich nun endlich ganz Aehnliches nachweiſen bei der Arbeit, welche als Correllat zu der Arbeit des Mannes in Folge jenes Abfalls über das Weib verhängt ward. Die Schmerzen der Geburt, welche das Thier nicht, wenigſtens in weit geringerem Grade, zu haben ſcheint, ſind bei wachſender Bildung nicht nur größer, ſo daß die leichten Geburten der Wilden als etwas Thierähnliches das Gefühl beleidigen, ſondern ſie ſind ſelbſt wieder ein Bildungsmittel, und ein Förderungsmittel der Humanität. Einestheils zeigen ſie, daß der Menſch es werth iſt, daß ſeinethalb Schmerzen gelitten werden, dann aber wird der Schmerz ſelbſt ein neues Band; indem er das Band der reinſten Liebe, der Mutterliebe beſiegelt, wächſ't ſie ſelbſt im Verhältniß der Schmerzen und Sorgen. Und ſo erkennen wir auch in dieſer Folge des Abfalls eine vergeiſtigende Macht, die That aber, die ſie veranlaßte, muß eben deshalb eine poſitive Seite haben.

Es ließe ſich aber gegen das Geſagte einwenden, daß nur unſere Reflexion in den Folgen jener Begebenheit einen Gewinn ſehen läßt, dagegen dem Verfaſſer jener Urkunde der Tod nur Uebel, die Arbeit und der Schmerz nur Plage, beides alſo nur Strafe geweſen ſei. Allein wenn wir auch das nicht einmal urgiren, daß es ſich hier nur um den objektiven Thatbeſtand handelt und nicht um die Anſicht, welche der davon hatte, dem jene Begebenheit zu erzählen aufgetragen ward, ſo finden ſich in dieſer Erzählung Züge, welche, wie es ſcheint, ſich widerſprechen. Dieſe Widerſprüche zu löſen, giebt es kein Mittel, wenn man nicht zu ſehr gezwungenen Erklärungen ſeine Zuflucht nehmen will, als die oben aufgeſtellte Anſicht gelten zu laſſen. Die Schlange hat nämlich zu den Menſchen geſagt: „Ihr werdet ſein wie Gott,“ und nachdem geſchehen iſt, wozu ſie die Menſchen verleiten wollte, ſpricht Gott: „Siehe Adam iſt geworden wie unſer Einer.“ Es ſcheint alſo, die Schlange hat nicht gelogen. Hat ſie aber wahr geſprochen, wie kann denn wieder ſtehen, daß es Gott reut, den Menſchen geſchaffen zu haben? denn zur Gottgleichheit war ja der Menſch beſtimmt. Das Auskunftsmittel jenen Ausſpruch Gottes eine Ironie zu nennen iſt etwas be-

Digitized by Google

ſperat. Abgeſehn von der unwürdigen Vorſtellung die man ſich damit von Gott macht, abgeſehn davon, daß die ironiſche Redeweiſe in einer ſo alten Urkunde noch gar nicht vorkommen kann, ſo hat man nicht bedacht daß mit einer ſolchen Annahme jeder Willkühr in der Exegeſe Raum gegeben iſt; läßt man einen göttlichen Ausſpruch ironiſch ſein, warum denn nicht auch andere, z. B. den Dekalog? — Jene Schwierigkeit verſchwindet aber, ſobald man die Worte ganz ſo ſtreng nimmt, wie ſie ſich geben: die Gottheit ſchuf den Menſchen, damit er ihr gleich ſei, durch den Fall ſind ſie nach der göttlichen Erklärung geworden nicht wie die Elohim, ſondern wie Einer der Elohim. (Alſo nicht Adam factus est sicut nos, ſondern sicut unus e nobis); alſo nur partiell iſt er der Gottheit gleich geworden. Die Schlange hat alſo allerdings gelogen, indem ſie volle Gottgleichheit verſprach, nun aber die Gleichheit nur partiell eingetreten iſt. Daß die Gleichheit, zu welcher der Menſch beſtimmt iſt, erſt partiell geworden iſt, heißt nichts Anderes, als daß er nur erſt angefangen hat, das zu werden, wozu er beſtimmt iſt. Daß er als dies, wozu er beſtimmt iſt, geſetzt iſt, iſt der Fortſchritt, daß er aber erſt angefangen hat als dies geſetzt zu ſein, der Mangel. Der Fall iſt alſo einmal Aufhören der urſprünglichen Einheit, daher ein Verluſt und es reuet Gott, — dann aber iſt der Menſch jetzt geworden wozu er beſtimmt war, und dies wird von Gott anerkannt, iſt alſo ein wirklicher Fortſchritt, — endlich aber iſt dieſer Fortſchritt nur erſt ein Anfangen, das Ende aber erſt iſt die Wahrheit, und jene Begebenheit iſt darum ein Durchgangspunkt. Damit gewährt ſie einen doppelten Geſichtspunkt der Beurtheilung: von unten her, d. h. von da aus, wo noch keine Differenz war, erſcheint ſie als das Bedauernswerthe, als Schuld, von oben her, d. h. vom Ziele aus, wohin vermittelſt jener Begebenheit gelangt wird, als ein Glück. Dieſer Widerſpruch daß ſie eine felix culpa iſt (nach Auguſtin) liegt im Begriff des Durchgangspunktes. Jener Abfall von Gott iſt alſo am Ende (was gleichbedeutend iſt mit eigentlich) ein Gewinn, und auf dieſes Ende, an welchem er ſich als Gewinn ausweiſ't, weiſ't denn auch die Gottheit ſelbſt hin indem ſie an den Abfall ſogleich das Protevangelion

knüpft. Dieſes Protevangelion zeigt nämlich, indem es als ein göttliches und als ein gerechtes **Urtheil** über das Geſchehene ausgeſprochen wird, wohin uns der Abfall nothwendig führe. Dieſes Ziel zu dem durch den Abfall der erſte Schritt als die conditio sine qua non gemacht iſt, iſt die Verſöhnung, die ohne Trennung nicht möglich iſt, und alſo dieſe Entzweiung vorausſetzt.

Die Lehre von dem Fall führt uns alſo den Entwicklungspunkt vor Augen, in welchem der Menſch ſeine Einheit mit Gott **verliert**, — welcher aber weil dieſer Verluſt allein das religiöſe Bewußtſein möglich macht, zugleich den Keim eines höhern Ziels enthält, und alſo ein **Fortſchritt** iſt, d. h. ſie zeigt uns einen Durchgangspunkt. Eben weil er aber dies iſt, kann die Religionslehre ihn nicht darſtellen als ein Faktum welches noch jetzt Gültigkeit habe, ſondern als ein Faktum, durch welches hindurch gegangen ward, d. h. als geweſenes. Will man dieſen Akt vorgeſchichtlich nennen, weil Geſchichte Entwickelung des bewußten Geiſtes ſei, ſo läßt ſich das rechtfertigen. Nennt man ihn urgeſchichtlich, weil er die Möglichkeit der Geſchichte ſetzt, ſo läßt ſich das auch nicht tadeln. Das weſentliche iſt, daß dieſer Akt, als Bedingung des religiöſen Bewußtſeins, in ihm nur als Erinnerung vorkommt, d. h. daß das religiöſe Bewußtſein, wo es erwacht, ihn ſchon als geſchehenen weiß.

III.

Zwar in einem ſehr genauen Zuſammenhange mit den obigen Betrachtungen, aber doch nicht in einem ſo engen, daß ſie durch dieſelben ſchon genügend beantwortet wäre, ſteht die Frage nach der **Begreiflichkeit des Böſen**. Die Aufgabe, das Weſen des Böſen zu begreifen, iſt ſo oft das Kreuz der Philoſophie geweſen, daß man allmählig faſt übereingekommen iſt, ſie für eine Aufgabe zu halten, bei der die Vernunft ſich vergeblich anſtrenge, da ſie nie darüber ins Reine kommen werde. Und in der That ſcheinen nicht nur die vielen verfehlten Verſuche dafür zu ſprechen, ſondern es ſcheint ſich ſogar a priori zeigen zu laſſen, daß man zu keinem genügenden Reſultat kom-

Digitized by Google

men könne. Beleuchten wir nämlich jene Aufgabe näher, ſo ſcheint ſie einen logiſchen Widerſpruch d. h. eine Unmöglichkeit zu fordern. Sie verlangt, man ſoll das Böſe begreifen. Begreifen heißt nichts Anderes als Etwas in ſeiner Vernünftigkeit und Nothwendigkeit, alſo als Etwas was ſein muß erkennen. Unter dem Böſen aber verſteht man das ſchlechthin Unvernünftige, was nicht ſein muß; die Aufgabe iſt alſo: das Unvernünftge als ein Vernünftiges, das, was nothwendig nicht iſt, als nothwendig darzuthun. Kaum ſcheint alſo der Scharfſinn eines Bayle dazu nöthig, um zu dem Reſultat zu kommen, die Aufgabe ſei unlösbar. Was Wunder darum, wenn man Jeden der ſie zu löſen ſuchte, mit einem Ketzernamen bezeichnete, es gab eine Zeit, wo man in die Definition des Gnoſticismus dies mit aufnahm, daß er dieſen Verſuch mache. — Wir laſſen uns für den Moment nicht durch jenes Reſultat ſchrecken, deſſen relative Wahrheit wir zeitig genug erkennen werden, ſondern betrachten die Aufgabe für den Augenblick als möglich, worin uns die verſchiedenen Verſuche der Löſung, die doch auf der Präſumtion der Möglichkeit beruhen, vorausgegangen ſind. Da muß von der Aufgabe zuerſt dasjenige entfernt werden, was ihr eine Form giebt, durch welche das, was man in jener Aufgabe meint, ganz unnützer Weiſe verborgen wird.

Dieſe Aufgabe wird gewöhnlich ſo geſtellt, daß man nach dem Urſprung des Böſen fragt, und alſo Antwort darauf verlangt, wie das Böſe entſtanden ſei? Dadurch hat die Frage da ſie auf die Vergangenheit gerichtet iſt, einen hiſtoriſchen Charakter bekommen, und iſt nicht mehr ein philoſophiſches Problem. Wie wenig man aber eigentlich meinte, daß eine hiſtoriſche Auskunft genüge, ſieht man daraus, daß, wenn etwa blos erzählend geſagt würde: Eva habe von der verbotenen Frucht genoſſen u. ſ. w., Niemand ſich damit beruhigen würde. Das Intereſſe iſt, zu wiſſen, warum das Böſe exiſtirt, das Uebrige iſt das Unweſentliche in jener Frage ſofern ſie eine philoſophiſche iſt; wäre jenes Intereſſe befriedigt, und z. B. die Nothwendigkeit dargethan, daß es auftreten muß, ſo wäre, wie es zuerſt aufgetreten iſt, für den Philoſophen von keinem Belang, höchſtens für den Geſchichtsforſcher. Der Sinn alſo jener Aufgabe iſt: Wie iſt die Exiſtenz des Böſen er-

Digitized by Google

klärlich oder begreiflich? In dieſem Sinne haben denn auch alle diejenigen die Frage genommen, welche ſie philoſophiſch zu beantworten ſuchten. Da nun in nichts Anderem die Erklärung einer Exiſtenz beſteht, als darin, daß man den Grund ſeiner Exiſtenz nachweiſ't, ſo mußte man, ſah man einmal das Böſe als etwas Exiſtirendes an, auch verſuchen es auf einen Grund ſeiner Exiſtenz zurückzuführen. Hier waren nun zwei Erklärungsweiſen möglich, welche denn auch in zwei ſich diametral entgegengeſetzten Philoſophemen verſucht wurden. Man ſchloß nämlich entweder ſo: da das Böſe exiſtirt, ſo muß es ſeinen Grund in dem Urgrund aller Exiſtenzen haben; dann aber iſt kein Unterſchied zwiſchen ihm und den übrigen Exiſtenzen, es iſt nothwendig und vernünftig, wir nennen es blos böſe indem wir es mit etwas Anderem vergleichen. Das ſogenannte Böſe iſt alſo ſo gut wie alles Andere was aus Gott kommt, es exiſtirt wohl, aber es iſt nicht böſe. Dies iſt die Lehre des Pantheismus, wie er ſeine höchſte Blüthe in Spinoza hat. — Oder man ſchloß ſo: das Böſe als das abſolut Unvernünftige kann ſeinen Grund in Gott nicht haben. Nun exiſtirt es aber, es hat alſo ſeinen Grund in einem Weſen, das ſich zum Böſen ſo verhält, wie Gott zum Guten, d. h. in einem böſen Urweſen. Dies iſt die Lehre des Dualismus, wie er ſich beſonders im Manichäismus ausgeprägt hat. Beide Lehren, ſo ſehr ſie ſich entgegengeſetzt ſind, haben doch dieſes Gemeinſame, daß ſie das Böſe als etwas Wirkliches betrachten, und daß ſie dem Dilemma des Seinmüſſens und des Nichtſeinmüſſens unterliegen, indem ſie nur eine dieſer Beſtimmungen feſthalten. Dies Beides ihnen Gemeinſame, iſt aber eben ihr gemeinſamer Fehler.

Das Aufhören der unterſchiedsloſen Einheit zwiſchen Gott und Menſchen muß ſein und muß zugleich nicht ſein, d. h. es muß ſein um nicht zu ſein oder um aufzuhören. Iſt es ſo, d. h. iſt die Differenz nur als ein verſchwindendes, aufzuhebendes Moment oder als Durchgangspunkt ſo iſt ſie nicht das Böſe (eben ſo wenig wie ſie das Gute iſt), ſondern ſie iſt die Möglichkeit des Böſen (eben ſo ſehr aber auch des Guten). Zum Böſen wird ſie erſt dadurch, indem was nur Möglichkeit iſt zur

Wirk-

Digitized by Google

Wirklichkeit gemacht werden, was nur Durchgangspunkt ſein, als bleibender Zuſtand fixirt werden ſoll. Fragt man darum, ob Gott das Böſe gewollt habe, ſo muß das verneint werden, ſondern was er gewollt hat, iſt, daß aus der bewußtloſen Einheit des Menſchen mit ihm eine bewußte (daher die Differenz in ſich enthaltende) werde, dazu war das Eintreten der Differenz als Bedingung nöthig und als ſolche hat er ſie gewollt. Dieſes Eintreten der Differenz aber als Bedingung iſt nicht das Böſe, das Böſe wäre die Differenz als Zweck. In dem Entſtehen darum der Ichheit liegt nicht das Böſe (eben ſo wenig wie das Gute), die Ichheit iſt nothwendig, die Ichheit die ſelbſt nicht das Böſe iſt, iſt die Möglichkeit des Böſen (und des Guten), es wird aus ihr das Böſe, wenn der Menſch ſich zum alleinigen Zweck macht und die Ichheit in Ichſucht verwandelt, eben ſo wie aus der Ichheit als der Möglichkeit des Guten das Gute wird, wenn der Menſch ſich als Ich und dennoch mit Gott identiſch ſetzt, indem er ſich frei dem göttlichen Zweck unterordnet. Wenn daher Leibniz ſagt: „Gott habe das Böſe als conditio sine qua non gewollt,“ ſo iſt dieſes ungenau und eben deshalb falſch ausgedrückt. Gott hat es gar nicht gewollt, und alſo auch nicht als conditio sine qua non, ſondern was er als dieſe conditio wollte, war nur die Möglichkeit des Böſen, d. h. das individuelle Bewußtſein des Menſchen. Leibniz begeht hier denſelben Fehler als hätte er etwa geſagt: Gott wolle die Ichſucht als Bedingung; die Ichſucht hat er gar nicht gewollt nicht einmal als Bedingung, ſondern die Ichheit wollte er als Bedingung; nur die Egoität alſo wollte Gott, der Egoismus, den er nicht gewollt hat, entſteht aus ihr nur, indem ſie, die Bedingung ſein ſollte, zum einzigen Zweck gemacht wird. Bliebe die Möglichkeit des Böſen bloße Möglichkeit, ſo wäre kein Böſes, ſondern es geſchähe ſo wie es ſein ſoll. Deswegen iſt Chriſtus der Erſtling der Gerechtigkeit, weil er ſogleich da iſt, wo das Ziel des Menſchen geſtellt iſt; bei ihm iſt individuelles Bewußtſein, Egoität, aber dieſes iſt nie für ſich als alleiniger Zweck, es beſteht nur in der Identität mit dem Gottesbewußtſein (daher: „meine Speiſe iſt, daß ich

Digitized by Google

thue den Willen deß der mich geſandt hat,“) in ihm iſt deshalb kein Böſes, ſondern weil die Möglichkeit des Böſen **nur** als Möglichkeit in ihm iſt, deswegen tritt das Böſe nur als Verſucher von Außen an ihn heran.

Weil aber die Trennung des Menſchen von Gott nur ein Durchgangspunkt ſein ſoll, etwas Verſchwindendes, eben deswegen iſt ſie auch nur als verſchwindend, und weil Gott das Böſe nicht gewollt hat, und nicht einmal als Bedingung wollen kann, ſondern das Böſe nur darin beſteht, daß das was Gott gewollt hat, verkehrt wird und zu etwas von ihm nicht gewollten gemacht, eben deswegen iſt das Böſe auch gar nichts **Wirkliches** (d. h. etwas was eine bleibende **Wirkung** hat), ſondern iſt das abſolut Nichtige und Vergängliche, iſt eine bloße Schein-Exiſtenz. Hierin entledigt ſich ein Einwand, der vielleicht manchem unſerer Leſer auf der Zunge geſchwebt hat, nämlich wie es denn begreiflich ſei, daß aus der Möglichkeit des Böſen, welche ſein ſoll, die Wirklichkeit deſſelben, die nicht ſein ſoll, werde? Dieſe iſt nicht begreiflich, weil ſie gar nicht **iſt**. Das Böſe iſt gar nicht wirklich, ſondern **will** blos wirklich ſein. Jene Veränderung der Ichheit in die Ichſucht, der Möglichkeit des Böſen in das Böſe entſteht alſo nur und beſteht nur in dem wirklich ſein wollen derſelben. Das Böſe iſt darum das, deſſen ganze Exiſtenz nur im **Verſuchen** beſteht, das ſtets **ſein** will und ſtets zu Nichte wird und zu Schanden. Indem es zu Schanden (vernichtet) wird, wird es zu etwas von Gott Gewolltem und alſo Wirklichen und Guten. Wenn darum Mephiſtopheles ſich rühmt ein Theil von jener Kraft zu ſein, „die ſtets das Böſe will, und ſtets das Gute ſchafft,“ ſo hat er darin Recht daß er ſtets nur zu wirken **verſucht**, aber genau genommen ſchafft er nie das Gute, ſondern nur ſein zu Schandenwerden ſchafft es. Die Bedeutung des Böſen und eben deswegen ſein Schickſal iſt, nur als Aufgehobenes zu **ſein**, nur durch die Negation die an ihm vollzogen wird zu einer wahren Wirklichkeit und Wirkſamkeit zu kommen, als dieſes aufgehobene **wirkt** es, indem es ein Mittel zum Guten geworden iſt. Fragt man darum, was denn das Böſe eigentlich oder in Wahrheit iſt, ſo iſt es in ſeiner **Wahrheit**, oder

eigentlich (d. h. am Ende) Nichts; und da nun Gott Alles ſo ſieht, wie es eigentlich iſt, ſo muß auf die Frage: wie Gott das Böſe anſieht, und wie er es vorausgeſehen hat u. ſ. w., geantwortet werden: Er ſieht es als Vernichtetes. Gott ſiehet die Miſſethat an, heißt nichts andres als er vertilgt, vernichtet ſie (ganz ſo wie etwa die Sonne, wenn ſie ſehen könnte, die dunkle Materie niemals als dunkel ſehn könnte). Indem Gott das Böſe anſieht, ſieht er es als Vernichtetes und vernichtet er es; geſchieht dieſe Vernichtung wider den Willen des Sünders, ſo nennen wir dieſen Vernichtungsakt Strafe, macht ſich der Sünder ſelbſt znm Werkzeug dieſes Vernichtungsprozeſſes, ſo nennen wir jenen Akt Vergebung; beides iſt von Seiten Gottes ein Akt, wie es eine Wirkung des Lichtes iſt, die dem kranken Auge Schmerz, dem geſunden Luſt iſt. In der Strafe alſo oder der Vergebung, d. h. in jenem Vernichtungsakte erſcheint das Böſe als das, was es wirklich oder eigentlich iſt; eben aber weil jedes Böſe eigentlich nichts Wirkliches iſt, eben deswegen muß auch jedes als das Unwirkliche erſcheinen; indem es als das offenbar wird, was es eigentlich iſt, d. h. als Nichtiges, empfängt es ſein Recht. Indem aber ſo das Böſe vernichtet wird, iſt dasjenige reſtituirt, was das Normale iſt. Nämlich das Normale, was ſein ſoll, iſt die Möglichkeit des Böſen; das Böſe entſtand indem verſucht ward, dies was bloße Möglichkeit bleiben ſollte, in eine Realität zu verwandeln, indem dieſer Verſuch (in welchem allein das Böſe beſteht) vereitelt wird, iſt alſo dasjenige getilgt, was das Seinſollende zu verkehren ſuchte, damit iſt alſo das, was keine Wirklichkeit werden ſollte, wieder zu dieſer ſeiner eigentlichen Beſtimmung zurückgebracht, es iſt kein Wirkliches mehr, — das Böſe alſo mit ſeiner Negation zuſammmen iſt Mittel zum Guten geworden; damit hat es aber auch aufgehört Böſes zu ſein (die vergebne Schuld iſt ab und todt); das Böſe mit ſeiner Negation zuſammen iſt alſo etwas Vernünftiges, denn in ſeiner Negation iſt es zu ſeiner Wahrheit gekommen. Mit ſeiner Negation zuſammen iſt es aber eben deswegen auch nichts unbegreifliches, und die Frage: Was iſt das Böſe, oder warum iſt das Böſe? kann nicht anders, als ſo

Digitized by Google

beantwortet werden: Das Böſe iſt gar nichts Wirkliches, und hat keinen Grund wie keinen Zweck; in ſeiner Wahrheit aber iſt es das aufgehobene Böſe, und als dieſes iſt es etwas Wirkliches, als getilgtes Böſes dient es zum Guten.

Hier zeigt ſich nun, daß es mit der oben erwähnten Unbegreiflichkeit des Böſen allerdings ſeine Richtigkeit hat, daß aber dieſe Unbegreiflichkeit nur durch die ſchiefe Stellung der Frage entſteht. Wir haben nämlich gefunden, daß das Böſe mit ſeiner Negation zuſammen etwas Vernünftiges und darum Begreifliches iſt; damit iſt aber jene Frage nicht zufrieden, ſie will das Böſe ohne ſeine Negation begreifen. Dies iſt nun allerdings nicht möglich, denn da es im Begriff des Böſen liegt, Nichtiges, Negirtes zu ſein, ſo kann es ohne ſeine Negation eben ſo wenig begriffen werden als etwa der Triangel ohne die Eigenſchaft daß ſeine Winkel = 2 R. Was verlangt aber jene Frage eigentlich? Da es im Begriff des Böſen liegt, Vernichtetes zu ſein, ſo hat es Wirklichkeit auch nur als Vernichtetes, will man nun das unvernichtete Böſe begreifen, ſo verlangt man es zu begreifen, wenn es nicht wirklich iſt, was freilich nicht geht. Die Forderung alſo, das Böſe allein, ohne ſeine Negation zu begreifen, iſt völlig der Anforderung gleich, ein finſteres Zimmer bei Licht zu beſehen, es zeigt ſich bei dieſem Verſuch daß dies Zimmer nur durch gewaltſame Entfernung des Lichtes (etwa Schließen der Fenſter) ein finſteres Zimmer, bei Licht beſehen aber etwa eine Gemäldeſammlung iſt; Eben ſo iſt das Böſe allein, nichts Andres als eine durch gewaltſame Abſtraktion hervorgebrachte Vorſtellung, wirklich exiſtirt es nur mit ſeiner Negation als ſeiner Ergänzung oder ſeinem zweiten Akt. Ohne dieſe iſt es das Unbegreifliche, weil man von ihm trennen will, was in ſeinem Begriff liegt, eben wie etwa von einem zweiſilbigen Wort jede Sylbe einzeln genommen keinen Sinn giebt, weil die Sylbe nur eine durch gewaltſame Trennung des Worts hervorgebrachte Abſtraktion iſt.

Wie wir hier einen Punkt gewonnen haben zur richtigen Würdigung der Behauptung, daß das Böſe unbegreiflich ſei, ſo auch zur Kritik der oben erwähnten Ver-

Digitized by Google

ſuche es zu begreifen, des Pantheismus und Manichäismus. Leugnete der Pantheismus das Böſe, indem er ſein Böſeſein beſtritt (— daher denn der Pantheismus das Weſen der Strafe nicht kennt, und Spinoza die Strafe des Verbrechers mit dem Unglück der Schlange vergleicht, welche, weil ſie giftig iſt todtgeſchlagen wird —), ſo leugnet der Manichäismus eigentlich das Gute, indem er ſein Abſolut- und Siegreichſein leugnet. (Höchſtens wird er, ſich ſelber untreu werdend, von der Zukunft hoffen, was er leugnet). Beide Anſichten ſind nicht zu vermeiden, wenn man das Böſe als etwas Wirkliches anſieht. Unſere Anſicht iſt weſentlich von dem Pantheismus verſchieden, denn wenn er behauptet: das Böſe iſt nicht böſe, ſo iſt unſere Behauptung: das Böſe iſt wohl böſe; ſie weicht eben ſo vom Manichäismus ab, welcher das Böſe als böſes nicht leugnet, aber nun ſeine Abſolutheit behauptet, indem ſie lehrt: das Böſe iſt nicht ſo abſolut wie das Gute, — ſie weicht endlich von Beiden darin ab, daß ſie behauptet: das Böſe iſt überhaupt nichts Wirkliches, ſondern weil es in ſeinem Begriff liegt, das Nichtige zu ſein, iſt es das ewig zu vernichtende und deshalb ewig vernichtete, iſt es nur im ſteten Verſchwinden. —

Indem wir als das Reſultat unſerer Betrachtungen das ausſprechen: Das Böſe in ſeiner Negation (d. h. ſeinem Vernichtet- oder Nichtſein) iſt nothwendig und begreiflich, ſind wir darauf gefaßt, daß von ſehr ſcharfſinnigen Leuten gefolgert werden wird: alſo ſei das Böſe (in ſeinem Sein) nothwendig, — indem wir behaupten: Das Böſe ſei böſe, aber es ſei nur nicht wirklich, werden ohne Zweifel viele gelehrte Thebaner herausbringen: alſo ſei das die alte ſpinoziſtiſche Lehre, daß das Böſe wohl wirklich, aber nicht böſe ſei, — indem wir endlich in dem Begriff des Böſen es aufgewieſen haben, daß jedes Böſe, eben weil es nichtig iſt, vernichtet (d. h. beſtraft oder vergeben) werden muß, folgt nach jener herrlichen Logik natürlich, daß dieſe Lehre der Moral gefährlich ſei, weil nach ihr von Strafe und Lohn nicht die

Rede ſein könne. Wir müſſen uns darein ergeben. Wie ſollte auch ein ſchwacher Verſuch einer ungelenken Feder ein günſtigeres Schickſal erwarten, als welches dem tiefſinnigen Werke des jüngſt verklärten Neſtors ſpekulativer Theologie geworden iſt, einem Werk, von dem ein gleichfalls verklärter Zögling und Geiſtesverwandter treffend geſagt hat: „Es müſſe dem Böſen bange geworden ſein, da es ſo in ſeiner Blöße und Nacktheit dargeſtellt ward.“ —

Digitized by Google

Recenſionen.

Digitized by Google

Digitized by Google

Die neueren Commentare zu den Pſalmen angezeigt von Lic. B. Bauer.

Die tiefe Anſchauung, mit der die alte Kirche im Bunde des A. T. die offenbarende Wirkſamkeit Chriſti nach ſeiner Präexiſtenz erblickte und mit dem Gedanken der Einheit des Geiſtes doch wieder den der Differenz zwiſchen dem alten und neuen Bunde verknüpfte, iſt für die Wiſſenſchaft durch die neuere Religionsphiloſophie gründlich gerechtfertigt. Denn dieſe begreift die Religionsgeſchichte als das Werden des Religionsbegriffs und ſeiner abſoluten Offenbarung im Chriſtenthum; und in der Beſtimmtheit der Momente, deren Aufeinanderfolge jene Geſchichte bildet, ſieht ſie zugleich die Differenz, die die vorchriſtliche Religion von der chriſtlichen Offenbarung unterſcheidet. Wie es aber der alten Kirche noch nicht gelungen war, den Gedanken der Einheit und des Unterſchieds wirklich durchzuführen, wenn es darauf ankam, das Verhältniß des Judenthums und Chriſtenthums im Einzelnen zu beſtimmen, ſo iſt es auch jetzt noch gewöhnlich, die Einheit beider Religionsformen ſo zu faſſen, daß man im alten Bunde das „Chriſtliche" aufdeckt und hierauf ihren Zuſammenhang gründet.

Zu dieſen Bemerkungen wurde Ref. durch die neueſten Erklärungen der Pſalmen geführt, er wird ſie bei der Anzeige der einzelnen Commentare weiter ausführen und bei dieſer Gelegenheit die Anſicht vom Zuſammenhang des A. und N. T., die ihm die allein richtige ſcheint, zu begründen ſuchen.

Digitized by Google

Mit einer wahren Freude geht Ref. an dieſe Arbeit, da er mit der Grundanſchauung aller hier in Betracht kommenden Werke, nur das zuletzt anzuzeigende ausgenommen, ſich Eins weiß. Wenn er daher dennoch eben dieſe Anſchauung bekämpfen muß, ſo hofft er damit die Ueberzeugung zu bewirken, daß ſein Widerſpruch dagegen nicht ein äußerlicher iſt, ſondern in der Sache ſelber liegt und nur durch die höhere Betrachtungsweiſe aufgehoben werden kann, zu der ſich Ref. durch die Bewegung der Sache getrieben fühlt.

Für den Ausgangspunkt dieſer Anzeige und Unterſuchung bietet ſich zuerſt folgendes Werk dar:

Chriſtliche Erbauung aus dem Pſalter von Dr. Fr. W. C. Umbreit. Hamburg, bei Fr. Perthes 1835.

Der Verf. hat in der Einleitung S. VII — XXII. ſeine Anſicht von der Uebereinſtimmung des A. und N. T. ausführlich erörtert und ſpeziell darin nachzuweiſen geſucht, daß das chriſtliche Gebet des Vaterunſer in den Pſalmen ſich wieder finde.

Fehlt etwa, fragt Herr Umbreit zuerſt, der Vater dem religiöſen Gehalte des Alten Bundes? Herr Umbreit verneint die Frage, weil Gott als Schöpfer, Ernährer, gütiger Verſorger in den Pſalmen geprieſen werde. Aus eben demſelben Grunde muß ſie aber Ref. bejahen. Ja, dem altteſtamentlichen Standpunkt fehlt der Vater. Denn der Schöpfer ſetzt im Geſchöpf den von ihm unterſchiedenen endlichen Geiſt, zeugt ihn aber nicht, das Geſchöpf iſt noch nicht das Kind, das aus Gott geboren iſt. Und was die Vorſtellung des Ernährers und gütigen Verſorgers betrifft, ſo können wir ſchon in unſern Familienverhältniſſen dem Vater, der von ſeinen Kindern für die Beſorgung der Nahrung Liebe verlangt, nicht zuſchreiben, daß er die wahre väterliche Geſinnung habe und eben ſo wenig können wir von den Kindern, die dem Vater nur mit Rückſicht auf die Lebenspflege zugethan ſind, ſagen, daß ſie die wahre Geſinnung gegen den Vater als Vater haben. Als Vater iſt Gott erſt erkannt, wenn er als der unendliche Geiſt gewußt wird, der ſich dem endlichen Geiſte weſentlich mittheilt, ſo wie die wahre Geſinnung zwiſchen Kind und

Digitized by Google

Vater in der Familie erſt da iſt, wenn ſie auf dem Gefühl der innern und weſentlichen Zuſammengehörigkeit und Einheit von beiden beruht.

Alſo dies Bewußtſein von Gott als Vater iſt im A. T. noch nicht vorhanden, wenn Gott nur als Schöpfer u. ſ. w. gewußt wird. Und da dies wirklich ſo iſt, da in der That die durchgehende Beſtimmtheit, in der das A. T. Gott vorſtellt, die des Schöpfers iſt, ſo fehlt noch das chriſtliche „Vaterunſer.“ Allein das A. T. iſt auf der andern Seite wieder die Bewegung zu dieſer chriſtlichen Anſchauung. Die religiöſe Beziehung des Volks auf ſeinen Gott, inſofern ſie von Jehova in der Stiftung der Theokratie geſetzt iſt, betrachtet es als die Kindſchaft der Iſraeliten, die in ihrer Geſammtheit als Volk der Erſtgeborne Jehova's ſind. Dieſe Bewegung des altteſtamentlichen Bewußtſeins hat ſich ſoweit erhoben, daß Jehova endlich zu ſeinem Geſalbten ſagt: „Du biſt mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt.“ Ψ. 2, 7. Ref. beſtritt ſo eben die Anſicht des Herrn Umbreit, daß im A. T. die chriſtliche Vorſtellung von Gott als dem Vater durchgehend vorhanden ſei. Hier Ψ. 2, wo dieſe Vorſtellung in ihrem Culminationspunkt vorhanden iſt, beſtreitet ſie Herr Umbreit: er erklärt den Ausſpruch „du biſt mein Sohn“ moraliſch S. 143, es ſei ſo viel als: „du haſt die Rechte des Sohnes im Verhältniß zu mir als Vater, du biſt rechtmäßiger Erbe meiner vollen Herrſchergewalt“ und „ich habe dich gezeugt“ ſei „ich habe dich zu meinem Erben gemacht.“ Das iſt ein recht auffallendes Beiſpiel der Verwirrung, die gegenwärtig noch in der Erklärung des A. T. herrſcht, eine religiöſe Idee ſieht man, wo ſie nicht iſt, und wo ſie mit aller Gewalt ſich hervorgearbeitet hat, da ſieht man ſie nicht. Der zweite Pſalm verſteht unter der Zeugung nicht nur Belehnung mit der Herrſchergewalt, ſondern zugleich Mittheilung des göttlichen Weſens und der göttlichen Würde. Alſo haben wir hier nun ein chriſtliches Element? Iſt damit obige Behauptung, daß das A. T. Gott nicht als Vater kenne, umgeſtoßen? Das Ja und Nein, was hierauf zur Antwort dienen muß, mag nun freilich Manchem ein Widerſpruch ſcheinen, aber was ſchadet denn das, wenn der Widerſpruch ein objektiver iſt und zum Weſen des altteſtamentlichen Religionsbegriffs gehört?

Digitized by Google

Die chriſtliche Anſchauung von der weſentlichen Einheit des menſchlichen Geiſtes mit dem göttlichen wird hier, inſofern iſt ſie und wird ſie hier ausgeſprochen; aber als werdend iſt ſie auch noch nicht, ihr Sein liegt noch im unruhigen und unentſchiedenen Kampfe mit ihrem Nichtſein. Sie hat noch eine Schranke, die ihren vollendeten Aufgang für den Geiſt aufhält und das läßt ſich immer an ſolchen aufblitzenden Lichtblicken ſelber nachweiſen. Die Schranke in unſerm Falle iſt das „heute." Dem Subjekte, zu welchem Jehova ſagt: „heute habe ich dich gezeugt" iſt dann das Verhältniß der Sohnſchaft und der Geiſteseinheit mit Gott nicht ein immanentes, ein ſeine Perſönlichkeit nicht ſchon conſtituirendes Element, ſondern ein zu dieſer erſt hinzukommendes. So haben wir nicht mehr eine rein chriſtliche Idee, ſondern dieſe iſt in ihrem Werden von dem altteſtamentlichen Weſen noch gebunden und verhindert zu ſich ſelbſt zu kommen.

Der Kampf und Widerſpruch der Momente, der dem A. T. eigen iſt, wird im Verlauf dieſer Anzeige noch deutlicher werden. Herr Umbreit findet auch die zweite Bitte des Vaterunſers: „zu uns komme dein Reich" in den Pſalmen. Soll das heißen: die Gottesmänner die in den Pſalmen ſprechen, ringen mit allen Kräften ihrer Seele dem Reiche Gottes entgegen, ſo iſt gewiß niemand weniger davon entfernt das zuzugeben, als Ref. Aber das kann er nicht zugeben, daß der Schrei der altteſtamentlichen Heroen nach dem Kommen des Gottesreiches die chriſtliche Bitte ſei. Der Chriſt vielmehr glaubt an die Realität des Reiches Gottes und an deſſen objektiven Beſtand. Der Hebräer ſieht es werden und wenn er um ſein Kommen bittet, ſo meint er damit, es möge wirklich werden. Der Unterſchied des Standpunkts betrifft keineswegs blos die Zeit, daß der Chriſt das Reich Gottes in der Gegenwart ſchon wirklich weiß, der Hebräer in der Zukunft, vielmehr die Anſchauung und das geſammte Verhältniß zu ſich, zu Gott und zur Welt wird für den Hebräer und für den Chriſten durch jene Anſicht vom Reiche Gottes eine total verſchiedene und es gehen daraus Erſcheinungen des Bewußtſeins hervor, welche A. und N. T. durch eine tiefe Kluft trennen. Herr Umbreit berührt hier nur den Einen Punkt, daß die leidenden Frommen des A. T.

Digitized by Google

ihre Feinde als Gottes Feinde betrachten und die göttliche Strafe auf ſie herab flehen. Dieſer Punkt iſt aber nicht der ſchwierigſte oder betrifft wenigſtens nicht den Mittelpunkt der Schwierigkeit. Denn auch der kämpfende Chriſt macht die Sache des Gottesreiches zu der ſeinigen, auch er iſt nicht ſo weichlich, daß er das Böſe und den Böſen ohne Strafe ſehen wollte. Aber doch ſtellt er ſich als Chriſt in den Kämpfen der Geſchichte nicht wie der Hebräer. Nämlich dieſer eifert, kämpft und leidet nicht nur für die Sache Gottes und ſtellt ſich in dieſem erhabenen Bewußtſein dem Angriffe einer ganzen Welt entgegen, ſondern (und das iſt die Hauptſache) er betrachtet ſich als den Unſchuldigen, als den Gerechten, wenn er momentan leiden muß und ſeinen Untergang befürchtet. Daraus folgte nothwendig die Verzweiflung an der göttlichen Hülfe und der Zweifel, ob es Gott wirklich Ernſt ſei mit dem Zwecke, den er in der Welt ausführen wolle. Ferner war damit verbunden, das Rechten mit Gott, weshalb er den Gerechten leiden laſſe und die Erhebung aus den Leiden geſchieht dann abſtrakt als Hoffnung der bloßen Befreiung, ohne daß der Geiſt die Nothwendigkeit und Bedeutung des Leidens (in den Pſalmen wenigſtens) beſtimmt erkannt hätte.

Der Chriſt verhält ſich ganz anders, wenn er für den göttlichen Zweck in der Welt leidet. Er betrachtet ſich dann nicht als den Unſchuldigen, ſondern er weiß, was er leidet hat er durch ſeine Schuld und Sündhaftigkeit verdient und wenn er untergeht, ſo weiß er, es geſchehe ihm nach Verdienſt für das Sündhafte, womit ſeine Auffaſſung des göttlichen Zweckes noch behaftet war. Der Chriſt kann in ſeinen Leiden durch das Uebermaaß des Schmerzes auch wohl dazu verſucht werden, daß er mit Gott rechtet, aber das dauert nur einen Augenblick, er beſinnt ſich, daß das Leiden von ihm verſchuldet ſei, er ergiebt ſich in den göttlichen Willen und bittet, daß dieſer geſchehen möge. Ref. verſteht Ψ. 22. meſſianiſch und zwar ausſchließlich meſſianiſch und doch läßt ſich an dieſem Pſalm der Unterſchied des A. und N. T. ſicher verfolgen. Das ſprechende Subjekt des Pſalms rechtet aus der tiefſten Verzweiflung heraus mit Gott, weshalb er es verlaſſen habe. Es tröſtet ſich nur durch die zurückkehrende Zuverſicht

ſeiner Errettung; und daß es dann alle Welt zur gemeinſamen Anerkennung Jehova's zurückführen werde, betrachtet es nicht als vermittelt durch die Leiden, ſondern wieder nur durch ſeine Befreiung aus denſelben. Die Klage Chriſti am Kreuze: „mein Gott, mein Gott, warum haſt Du mich verlaſſen" löſ't ſich dagegen auf in die freiwillige Ergebung und in das ſiegende Bewußtſein, daß eben durch ſeine Leiden der göttliche Zweck verwirklicht werde. Beides, jene Ergebung und dies Bewußtſein liegt in den Worten: „es iſt vollbracht!"

Dies verſchiedene Verhalten bildet nun die größte Schranke zwiſchen dem A. und N. T. Wir können nun auch verſtehen, inwiefern dieſer Unterſchied darauf beruhte, daß der göttliche Zweck im A. T. erſt als werdend, im N. T. als realiſirt gewußt wird. Der Chriſt weiß, daß das Reich Gottes ein ewiges Beſtehen habe und immer gegenwärtig ſei. Wenn er nun leidet oder untergeht in ſeinen Kämpfen für die fortgehende Einführung des Reiches Gottes in die weltliche Wirklichkeit, ſo weiß er, daß daſſelbe doch fortbeſtehen und zum Siege hindurch dringen werde. Hingegen im A. T. war mit der Vorſtellung vom Werden des Gottesreiches nothwendig die Erſcheinung verbunden, daß die Idee deſſelben mit den einzelnen Individuen verwachſen ſchien, in denen ſie aufging. Der Chriſt unterſcheidet ſich von der ſubſtanziellen Macht und Objektivität der Idee. Zu dieſer Unterſcheidung gelangt der Hebräer in den Pſalmen wenigſtens (von ihnen iſt hier nur die Rede) noch nicht. Ging er unter, ſo mußte er in der Angſt der Verzweiflung denken, daß die in ihm aufgegangene Idee untergehen werde. Daher erklärt ſich die zitternde Haſt, die eifernde Ungeduld, mit der der Hebräer den Kampf mit der Welt beſtand. Daher, wegen dieſer Identificirung mit der Idee, betrachtete er ſich als den Gerechten und Unſchuldigen der Welt gegenüber. Aus dieſer Enge, wo Ein Individuum oder auch Einer mit ſeinen Anhängern als Träger der Idee von den Böſen ſich umringt ſah, erklärt ſich ferner der krampfhafte Schrei, mit dem ſich die leidenden Gottesmänner den Schmerz aus ihrem ganzen Leibe herauspreſſen mußten. Und, wir müſſen uns wirklich denken, daß das Geſchrei, das Brüllen, von dem die Pſalmiſten ſprechen, keine poe-

Digitized by Google

tiſche Floskel iſt; ſie ſchrieen gewiß von Grund der Seele wenn ſie dieſelbe durch den Gegenſatz der Welt bis in den Tod zuſammen geſchnürt fühlten. Endlich ſehen wir nun auch weshalb der Hebräer mit ſeinem Gotte rechtete, ohne zur Reue oder Ergebung zurückzukehren. Er, der die ihm offenbarte Idee der Welt bekannte und auf deſſen Bewußtſein ſie bei ihrem Aufgange in dieſer Klarheit beſchränkt war, er glaubte ein Recht zu beſitzen, von Gott beſchützt zu werden und wenn er zur Zuverſicht des Sieges wieder gelangte, ſo konnte das vorübergegangene Leiden nur die Bedeutung haben, daß es ohne eine Spur im Geiſte zurückzulaſſen, ſchlechthin überſchritten würde.

Weil der verehrte Herr Verf. die Schwierigkeit nicht in ihrem eigentlichen Grunde ſuchte, ſo konnte er auch nicht bei dieſer Gelegenheit dasjenige Moment anführen, welches die ſtarre und harte Weiſe, mit der die Frommen in den Pſalmen ihre Stellung im Kampfe mit der Welt betrachteten, bedeutend zu mildern und zur chriſtlichen Betrachtungsweiſe hinzuführen ſcheint. Wir finden nämlich in mehreren Pſalmen wirklich eine Zurückführung des Leidens auf die Sündhaftigkeit ſowohl wie auf einzelne wirkliche Sünden der Leidenden. Aber damit iſt obiges Urtheil über die Starrheit des altteſtamentlichen Bewußtſeins nicht umgeſtoßen, vielmehr nur noch beſtätigt. Denn erſtlich tritt in jenen Klagpſalmen, die das Leiden um der eignen Sünde willen darſtellen, die Rückſicht auf die Leiden durch die Böſen der Welt zurück. Ref. hat beſonders nach ſolchen Anſchauungen geſucht, die die Verfolgungen durch die Welt als Strafe für die Vergehen der Verfolgten betrachten. Aber er hat nur wenige Spuren derſelben gefunden und gerade in den Pſalmen, die am heftigſten über die Leiden durch Verfolgungen klagen, fand er ſie nicht. Sodann iſt dieſer Mangel als ſolcher zu bezeichnen, daß die unterſchiedenen Momente des Bewußtſeins nicht zur Einheit erhoben ſind, ſondern äußerlich neben einander ſtehen. In einigen Pſalmen wird das Leiden als das ungerechte beklagt und der Leidende rechtet deshalb mit Jehova, in andern wird es als Strafe für die eigene Schuld betrachtet. Im chriſtlichen Bewußtſein ſind dieſe Momente nicht mehr getrennt, ſondern nothwendig Eins. Wenn der Chriſt leidet, ſo beklagt er eben-

ſo die Feindſchaft der Welt gegen das Gute, als er zugleich den Grund des Leidens in ſeine eigne Bruſt und in ſeine innere Unreinheit verlegt, und iſt er bis zum Rechten mit ſeinem Gott einmal fortgetrieben, ſo beruhigt er ſeine aufgeregte Seele unmittelbar darauf mit dem Gebet: doch nicht mein, ſondern Dein Wille geſchehe.

Daß nun die wahre Betrachtungsweiſe des Leidens neben d. h. zugleich getrennt von der unwahren ſteht, dieſe von jener noch nicht durchdrungen und überwältigt iſt, müſſen wir wieder aus dem Begriff der altteſtamentlichen Religion erklären, wonach ſie das Werden der wahren Religion iſt. Die Momente des Werdens liegen noch im Kampfe mit einander. Aber nun dürfen wir auch nicht behaupten, daß das wahre Moment wahr und chriſtlich ſei. Es iſt eben nicht mehr oder vielmehr noch nicht das Chriſtliche, weil es die andern widerſtreitenden Elemente noch nicht unterworfen hat.

Hiernach iſt auch zu beurtheilen, was Herr Umbreit von der dritten Bitte ſagt. Sie, die Bitte: Dein Wille geſchehe! „werde in dem einen jeden Pſalm durchdringenden Tone der tiefſten Demuth und innigſten Hingebung vernommen.“ Ganz gewiß! dieſer Ton der Demuth iſt den Pſalmen eigen, weil er überhaupt zum Weſen des Hebraismus gehört. Aber nicht in allen Pſalmen findet er ſich, neben der Demuth beherrſcht den altteſtamentlichen Frommen noch ein Selbſtgefühl, welches auf ſeine Berechtigung pocht und von Jehova mit der Frage: Warum? Rechenſchaft darüber fordert, daß er den Gerechten für einen Augenblick leiden laſſe. Das Gefühl der Demuth, welches einen ſolchen Titanen noch im Herzen des Frommen zum Nachbaren hat, iſt nicht das chriſtliche. Denn dieſes iſt nicht nur neben jenem heroiſchen Selbſtgefühl vorhanden, ſondern es iſt der eigne Akt jenes Titanen der Subjektivität, der ſich vor dem göttlichen Zwecke in der Geſchichte beugt und ſich mit der ewigen Vernunft dieſes Zweckes in Uebereinſtimmung ſetzt und ſelbſt in den Leiden die Freuden des Gottesreiches nicht verloren glaubt.

Daß endlich A. und N. T. auch nicht in der Bitte: Vergieb uns unſre Schuld! überein kommen, iſt im Obigen erwieſen. Es giebt allerdings Pſalme, in denen der Geiſt

Geiſt vom Gefühl der Sünde durch und durch erſchüttert ſich durch den Schrei nach Vergebung Luft macht, es giebt andere, in denen das trauliche Verhältniß zwiſchen dem, deſſen Sünden vergeben ſind und zwiſchen Jehova mit allem Gefühl der Seligkeit ausgeſprochen iſt. Aber wo es darauf ankommt, daß ſich dieſes Gefühl der Sünde regen müſſe, nämlich in den Leiden der Geſchichte, da iſt es von dem Schmerz und von dem ſtarren Bewußtſein der perſönlichen Gerechtigkeit und Reinheit zu Schweigen gebracht. Wir können deshalb nicht ſagen, hier in dieſem oder jenem Pſalm ſpricht ſich die chriſtliche Betrachtung der Sünde und Sündhaftigkeit aus, in andern Pſalmen nicht, ſondern eben jene Betrachtung iſt noch nicht die Chriſtliche, weil ſie noch nicht die Kraft hat, das Geſammtbewußtſein des Subjekts einzunehmen.

Alle Momente des Chriſtenthums ſind im A. T. vorhanden, aber erſt in der Form des Werdens, ſo daß ſie noch unruhig mit einander in Streit liegen; ſie ſind noch nicht das Eine mit dem Andern als Eins geſetzt und ſie haben noch nicht die Form des Schluſſes durchgemacht, der ſie zur Einheit verſchmolzen hätte. Damit iſt aber nothwendig anzuerkennen, daß dieſe Momente noch nicht in ihrer Wahrheit, d. h. noch nicht als chriſtliche im A. T. offenbar ſind.

Obgleich Ref. nur in der angegebenen Beſchränkung den leitenden Prinzipien, von denen der Verf. in dieſem Werke ausging beiſtimmen kann, ſo freut es ihn, hiermit dennoch den Dank auszuſprechen für die Belehrung, die er aus ſeinen Anmerkungen zu den behandelten Pſalmen entnommen hat. Er ſagt „Belehrung,“ inſofern die Form der Scholien, in denen Herr Umbreit ſeine Anmerkungen gegeben hat und die mehr reflektirende Haltung, in der er auf die Schönheit, Tiefe und auf den Gehalt der altteſtamentlichen Anſchauung nur aufmerkſam macht, mehr dem Commentar ähnlich iſt als der erbauenden Rede. Ref. muß deshalb bedauern, daß dieſe Form das treffliche Buch den Kreis der Theologen nicht ſehr überſchreiten laſſen wird. Für die einzige paſſende Form der Erbauung auf dieſem Gebiete muß Ref. den zuſammenhängenden Fluß der Meditation halten. Damit aber die Pſalmen in der Art unſerer Zeit wieder näher gebracht werden, möchte es noch

einiger Arbeit bedürfen. Denn die Meditation verlangt einen Geiſt, der durch die ſpekulative Dialektik der Sache hindurchgegangen Gemüth wie Reflexion in gleich gründlicher Weiſe und zu gleicher Zeit bearbeitet hat. Wenigſtens ſind die beiden Meiſter der chriſtlichen Meditation Auguſtinus und Anſelm jeder der ſpekulativſte Geiſt, jener des kirchlichen Alterthums, dieſer des Mittelalters geweſen. Doch laſſen wir uns den Genuß des gegenwärtig Dargebotenen durch den Gedanken der noch nicht erreichten Ideale nicht verkürzen. Möge es aber als Sporn zur Erſtrebung des Ziels dienen! —

Es braucht in die gewöhnliche Vorſtellung von der Uebereinſtimmung des A. und N. T. nur einige Methode gebracht zu werden, wenn an den Tag kommen ſoll, wohin ſie führt. Gewöhnlich denkt man ſich unter der Uebereinſtimmung nur einen Uebergang vom A. zum N. T., der ungefähr ſo allmählig iſt und ſich mit Augen verfolgen läßt, wie man Gallerte ſich verdichten ſieht. Man glaubt der Geiſt könne von dem einen zum andern ohne einen dialektiſchen Ruck hinübergeleitet werden, als ob das jüdiſche Bewußtſein ohne beſondere Stöße und Schmerzen aus dem A. T. ins Neue hinübergeglitten wäre. So ſehr alſo dieſe Anſicht gegen die Geſchichte wie gegen die Wiſſenſchaft verſtößt, ſo verdecken ſich noch ihre Gefahren, weil ſie bei ihrer Weiche dieſelben nicht erzeugen kann. Es komme nun aber nur ein kräftiger Geiſt, der ſich mit einer ſolchen Lindigkeit nicht vertragen kann und er wird jene Uebereinſtimmung des A. und N. T., wenn er nicht mit den Kritikern das Kind mit dem Bade ausſchütten will, zunächſt ſo faſſen, daß das Altteſtamentliche zugleich das Neuteſtamentliche iſt. Dies iſt in folgendem Werke geſchehen.

Siebzig ausgewählte Pſalmen nach Ordnung und Zuſammenhang ausgelegt von Rudolf Stier. 1834, Erſte Hälfte S. 435. 1836, Zweite Hälfte S. 377. Halle, bei Schwetſchke.

Als den Schlüſſel zu dem Geheimniſſe des neben und mit einander geoffenbarten altteſtamentlichen und chriſtlichen Elements betrachtet Herr Stier die vom heiligen Geiſt beabſichtigte Doppel-, ja Vielſinnigkeit der Schrift.

Unterſuchen wir aber, worauf ſich die Annahme eines ſolchen Doppelſinnes ſtützt.

Die erſte Stütze hat eine Art von exegetiſcher Natur. Herr Stier hat eine außerordentliche Freude daran, daß die Exegeten in der Erklärung einer und derſelben Stelle ſo oft uneins ſind. Nicht ſelten faßt er dergleichen abweichende Erklärungen nicht zur Einheit zuſammen, ſondern er nimmt ſie überhaupt nur in Bauſch und Bogen zuſammen, als „mancherlei gleich wahren und richtigen Sinn der Rede des heiligen Geiſtes.“ Als „eins der klarſten Beiſpiele einer ſolchen Vielſeitigkeit des altteſtamentlichen Worts“ betrachtet Herr Stier (I, S. 4—6.) die Stelle Ψ. 19, 4: אֵין אֹמֶר וְאֵין דְּבָרִים בְּלִי נִשְׁמָע קוֹלָם. Er führt drei Erklärungen auf, die er alle nicht mißbilligt und nun als vom heiligen Geiſt beabſichtigt ſtehen läßt. Allein von allen dreien läßt ſich mit Beſtimmtheit zeigen, daß ſie den eigentlichen Sinn nicht treffen und dieſem ſonach weichen müſſen. Die erſte Erklärung: „ohne Rede und ohne Stimme, in dem ihre Stimme nicht gehört wird“ erkennt den Zuſammenhang an, daß vor- und nachher geſagt war: das ganze Weltall verkündige die Ehre Gottes. Aber nun ſoll der vierte Vers eintreten und ſagen: ſo arg ſei es mit dem Verkündigen nicht gemeint, man müſſe dies Sprechen der Natur cum grano salis verſtehen, ungefähr wie Zettel ſagt, er ſei kein eigentlicher Löwe. Eine ſo nüchterne Reflexion wird kein Dichter, wie der des 19. Pſalms über ſeine Begeiſterung kommen laſſen. Auch die zweite Erklärung: „Es iſt nicht eine Rede, es ſind nicht Worte, deren Stimme man nicht vernähme“ iſt unmöglich anzunehmen, denn nicht die wirkliche Vernehmbarkeit will der Dichter hervorheben, die verſteht ſich von ſelbſt, wenn er ſagt, das ganze Weltall erzähle die Ehre Gottes, kein Dichter wird ſagen: das müßt ihr nicht nur für ein Bild halten, ſondern ſo iſt es wirklich. Aus lexikaliſchen Gründen wie wegen des Zuſammenhangs iſt endlich die dritte Erklärung zu verwerfen, nach der es heißen ſolle: „in allen Sprachen, d. h. der Menſchen, höre man die Stimme des Lobes Gottes.“ Schon deshalb fällt dieſe Erklärung, weil der Dichter in der erſten Hälfte des Pſalms nur von der Offenbarung der Herrlichkeit Gottes in der Natur

Digitized by Google

ſpricht; erſt in der zweiten Hälfte kommt er zur Offenbarung Jehova's in dem geiſtigen Gebiet der Geſchichte. Daher wird es wohl bei der einen Auffaſſung ſein Bewenden haben müſſen, die auch Herr Stier aufſtellt, nach der es heißt: „es iſt kein Laut, keine Rede, da man nicht vernehme ihre Stimme = durch die ganze Schöpfung hindurch tönt die Stimme des Preiſes." Sind alle Beiſpiele des Doppelſinns, von denen das angeführte eins der deutlichſten ſein ſolle, von derſelben Art (und meiſtens ſind ſie es wirklich), dann müßte der heilige Geiſt auf die Verirrungen der Exegeten ſein Syſtem gebaut haben.

Herr Stier geht ſoweit, daß er dem heiligen Geiſt ſogar mit Bedacht und Abſicht dergleichen Irrungen unterſchiebt. Wenn z. B. das Subjekt von V. 16. Jehova verſichert: Mein Beſtes geht nicht über dich (טוֹבָתִי בַּל־עָלֶיךָ), ſo kann ſich Herr Stier „nicht entſchließen," dieſen Sinn der Worte: „nur bei dir iſt mein Heil!" aufzugeben. Aber das ſei nur der „oberflächliche Sinn," der ſich den „gewöhnlichen Leſern" darbiete. Man müſſe vielmehr mit der Ueberzeugung an den Pſalm gehen, in ihm eine Weiſſagung von Chriſto zu finden und „darum" auch einen Ausdruck für ſein Leiden ſuchen, von dem ja jeden Falls darin die Rede ſei. Dann würde man auch einen ganz andern, nämlich den tieferen Sinn finden, wonach der Meſſias ſage: „Ich will es nicht gut bei dir haben d. h. ich ſuche mein Wohlſein und meine Luſt nicht in deiner Nähe und Gemeinſchaft, ſondern bei den Menſchen auf Erden." Von dem Standpunkt dieſes tiefern Sinnes aus kümmert es den Exegeten nicht mehr, daß gerade das Hauptmoment für dieſen Gegenſatz, das Nichtwollen, im Pſalm nicht ausgedrückt iſt und daß überhaupt im ganzen Pſalm nicht von Leiden, auch nicht von einer Entfernung von Gott die Rede iſt, ſondern durchweg von der Seligkeit der Gemeinſchaft mit Gott. Herr Stier freut ſich dennoch einen „Gedankengang" hier zu finden, „ganz wie Phil. 2, 6—9." Und zu ſeiner völligen Beruhigung genügt der fragende Ausruf: „warum ſollte der heilige Geiſt nicht hier ſchon daſſelbe andeuten?" Demgemäß vermuthet er nun auch eine „abſichtliche Beziehung" darin, daß der, von dem im zweiten Pſalm geſagt wurde,

Digitized by Google

daß alle, die auf ihn vertrauen, ſelig ſeien, Pſ. 16, 1. ſelbſt als ein auf Jehova vertrauender um Schutz für ſeine Stellung in der Welt bittet. Der Gedanke der „Herrlichkeit" des Meſſias und ſeines Leidensweges ſei dergeſtalt in unſerm Pſalm verbunden.

Allein jene Frage, warum der heilige Geiſt nicht auch in unſerm Pſalm denſelben Gegenſatz der Herrlichkeit und des Leidens wie er im N. T. offenbar geworden und verſöhnt worden iſt, habe andeuten ſollen, iſt weit davon entfernt, daß ſie gerade zu bejaht werden könnte. Sie muß im Gegentheil, wenn man wie Herr Stier die völlige Uebereinſtimmung des Altteſtamentlichen und Chriſtlichen dabei im Sinne hat, durchaus verneint werden. Da nämlich die Idee der Religion im A. T. geoffenbart **wird**, nicht abſolut offenbar **iſt**, ſo kann dieſe Offenbarung nur in einzelnen Momenten geſchehen. Die **gegenſeitige Ergänzung** dieſer einzelnen nach einander geoffenbarten Momente geſchah aber in unbefangener Weiſe dadurch, daß ſie in die **Einheit des Volksbewußtſeins** aufgenommen waren und ſo wenigſtens neben einander lagen. So aber war ihre Einheit erſt **an ſich** da, und für die **Reflexion** konnte ſie deshalb nicht vermittelt werden, weil der Standpunkt des A. T. ſo weit er ſich in den canoniſchen Büchern entwickelt hat, durchgehends der **produktive Standpunkt der Offenbarung** war. Das heißt, der Begriff der Religion ſetzte ſich im Bewußtſein nach ſeinen einzelnen Momenten und das Bewußtſein ſelber verhielt ſich zu denſelben nur noch empfangend und es ging rein und allein in dieſer Empfängniß auf. Damit war nothwendig verbunden, daß die Einheit der Momente des Religionsbegriffs noch nicht in der Form exiſtiren konnte, in welcher das Eine Moment zugleich in dem Andern geſetzt iſt und ihre gegenſeitige Identität an den Tag gekommen iſt. In der Knechtsgeſtalt des Meſſias z. B. war noch nicht die höchſte Offenbarung ſeiner Herrlichkeit erkannt und in ſeiner Herrlichkeit war noch nicht das Moment des Leidens als ihre innere und nothwendige Vermittelung aufgenommen. In der Erniedrigung war die Herrlichkeit unerkennbar verborgen. Selbſt Jeſ. 53. ſagen diejenigen, die ſchon vom Standpunkt des Glaubens aus ſprechen, vom leidenden Knecht Jehova's: „er hatte

keine Geſtalt und keinen Schmuck, daß wir ihn anſähen, und kein Ausſehen, daß wir ſein begehrten.“ Und auf der andern Seite ſteht wieder die Herrlichkeit für ſich allein, ſo daß das Leiden, das Moment der Erniedrigung nur beſeitigt iſt. So iſt, um wieder die höchſte Anſchauung des A. T. anzuführen, der Sieg, den der verherrlichte Knecht Jehova's Jeſ. 53. über die Welt gewinnen ſoll, als ein ſo unmittelbar äußerlicher gefaßt, daß er wohl für ſeine Erniedrigung ihm zu Theil werden ſoll, aber nicht eben ſo durch ſein Leiden gewonnen iſt und fortwährend gewonnen wird.

Weil ferner das Bewußtſein von dieſen Momenten des Religionsbegriffs, wie ſie ſich nach einander ſeiner bemächtigten, vollſtändig eingenommen wurde, ſo war es auch auf dieſer ſubjektiven Seite unmöglich, daß eine „bewußte und abſichtliche Beziehung“ der verſchiedenen Anſchauungen im A. T. hervorgebracht werden konnte. Reflektirende Combination des Inhalts einer früheren Offenbarung mit einem ſpäteren Standpunkte des Bewußtſeins wie im N. T. in den altteſtamentlichen Citaten der Synoptiker, oder eine ſpekulative Contemplation des Prinzips der Offenbarung und eine intuitive Combination aller Elemente des früheren Bewußtſeins zur Einheit wie beim Evangeliſten Johannes, oder eine dialektiſche Entwicklung des Glaubens wie beim Apoſtel Paulus oder gar ein Syſtem und ein Lehrgebäude wie der kirchliche Lehrbegriff iſt: alles das war für das altteſtamentliche Bewußtſein ſchlechterdings unmöglich.

Nach dieſen Prinzipien muß die Methode, nach welcher Herr Stier die Pſalmen erklärt und ihren tieferen und chriſtlichen Sinn aufdeckt, nothwendig als verfehlt bezeichnet werden. Die Pſalmen bilden nach ſeiner Meinung unter einander ein Syſtem, ſo daß ſich eine abſichtliche Beziehung unter ihnen entdecken laſſe. Dieſe Beziehung iſt aber nur dahin zu beſchränken, daß ſie Einem und demſelben Bewußtſein angehören. Daß eine bewußte Beziehung vorhanden ſei, daran fehlt ſo viel, daß ſie im Gegentheil in Widerſpruch mit einander treten, wie z. B. die Pſalmen, in denen der Leidende als der unſchuldig leidende mit Gott rechtet, zu denen in Gegenſatz ſtehen, in denen ſich das tiefſte Gefühl der Sündhaftigkeit ausſpricht.

Digitized by Google

Ferner ſieht Herr Stier nicht nur in der geſammten Sammlung der Pſalmen ein für das altteſtamentliche Bewußtſein ſchon geſetztes Syſtem, nämlich das Syſtem der chriſtlichen Wahrheit, ſondern auch in den einzelnen Pſalmen für ſich. So ſtellt er z. B. den Inhalt des zwei und zwanzigſten Pſalms folgendermaßen dar: es ſei das tiefſte Leiden des Meſſias als Erwerbungsgrund ſeiner ſeligmachenden Herrſchaft über ſeine neue Gemeinde. Die chriſtliche Anſchauung von dem Leiden des Erlöſers iſt das wohl, welche die Wahrheit in ihrer Totalität und Einheit enthält und ſie nun ſelbſt in ihren zerſtreuten und getrennten altteſtamentlichen Ahndungen wieder erkennen kann. Aber der Exeget, der die Dokumente der Geſchichte der Offenbarung zu erklären hat, der hat auch das Geſchäft, eben jene zeitliche Trennung und Zerreißung der ewigen Wahrheit im endlichen und irdenen Gefäß des A. T. zu erkennen. Und hierbei wird der Exeget, innerhalb des A. T. ſtets zu dem Reſultate kommen, daß die Wahrheit von der endlichen Form, in der ſie ſich dargeboten hat, nicht etwa für ſich losgetrennt werden kann, und daß man ihre Erſcheinungsform dann als gleichgültige Hülle auch für ſich bei Seite legen kann, ſondern in und mit ihrer endlichen Form iſt auch die Wahrheit ſelbſt noch beſchränkt. Dieſe Schranke der Wahrheit iſt nun gerade an dem 22. Pſalm, daß das Leiden des Meſſias nicht als Erwerbungsgrund der Herrſchaft deſſelben gefaßt iſt, ſondern nach den ausdrücklichen Angaben des Pſalms iſt es im Gegentheil die Befreiung aus den Leiden, auf welche hin der Meſſias die neue Gemeinde vor Gott zu verſammeln verheißt. Und dieſer Wendepunkt des Pſalms iſt es nun, der ihn von der chriſtlichen Anſchauung noch auf unendliche Weiſe trennt.

Ein drittes Mittel, den tiefern Sinn aufzudecken, wendet Herr Stier faſt bei jedem Verſe an, während die bisher geſchilderten Prinzipien mehr das Verfahren der Erklärung im Großen und Ganzen leiten. Dieſes Mittel beſteht darin, daß einzelne Züge, die ſich auf die Intereſſen und Anſchauungen des A. T. beziehen, bis zu einer ſo ausgedehnten Allgemeinheit erweitert werden, daß ſie ſich auch auf die Sache des neuen Bundes anwenden laſſen. Wenn z. B. im vier und zwanzigſten Pſalm, der die Uebertragung

Digitized by Google

der Bundeslade nach Zion feiert, die Thore Zions aufgefordert werden, ihre Häupter zu erheben, damit der König der Herrlichkeit einziehe, ſo ſagt Herr Stier: „die angeredeten Thore ſind zunächſt die Eingänge Zions, ſodann die Pforten des zu erbauenden Tempels, weiter in vielfachem Sinne Alles, wo der Herr einziehen ſoll mit ſeinem Reiche.“ „In Bezug“ auf das alles ſei der Pſalm gedichtet. Im hier citirten Pſalme nimmt Herr Stier alſo an, daß „nach der Meinung“ des Propheten ſelber zu jenem tiefern allgemeinen Sinn fortzugehen ſei.

An andern Stellen aber läßt er es unentſchieden, ob die Verf. der Pſalmen ſelber der innern Tiefe ihrer Rede ſich vollſtändig bewußt waren. Aber dann war es der heilige Geiſt, welcher in ihre Worte einen Sinn legte, der dem zukünftigen Verſtändniß ſich eröffnen ſollte.

Dieſe Anſicht beruht auf dem Grundſatze, daß Alles einen Zuſammenhang unter ſich habe und daß jedes einzelne Stadium im Syſtem der Geſchichte der Offenbarung mit den folgenden Stadien innerlich verkettet ſei. Der Grundſatz iſt an ſich richtig und wird von jedem, der die Geſchichte nach ihrem einigen Prinzip lebendig anzuſchauen vermag, gebilligt werden. Aber dieſer Zuſammenhang iſt nicht ſo zu denken, daß das frühere Glied der Geſchichte alle folgenden **zugleich** explicite in ſich trage, ſondern es enthält in ſich geiſtige Verhältniſſe, die als dem Geiſte weſentlich angehörig wiederkehren und in immer höherem Maaße ſich entfalten und ausführen. Die Einkehr des Königs der Herrlichkeit, der auf der Bundeslade thronte, in den Mittelpunkt der Theokratie iſt z. B. ein Verhältniß, welches allerdings ſich wiederholte, als der Herr in perſönlicher Erſcheinung zu den Seinigen kam und es wiederholt ſich fort und fort beim Kommen des Gottesreiches. Aber dieſe Wiederholung des Verhältniſſes geſchieht in **weſentlich umgeänderter Form** und der Exeget hat nun eben die eigenthümliche Form zu unterſuchen, in der es auf den verſchiedenen Standpunkten des Bewußtſeins vorgeſtellt wurde. Denn alle Formen, weil ſie unendlich von einander unterſchieden ſind, können nicht in Einer Form liegen.

Beruft ſich dagegen der Vertheidiger des „tiefern Sinnes“ auf „die Meinung des heiligen Geiſtes,“ ſo iſt

Digitized by Google

auch wieder zuzugeben, daß für das göttliche Wiſſen auch der einzelnſte Theil der Geſchichte in weſentlicher Beziehung ſtehe zu der allgemeinen Idee derſelben und daß Gott in den einzelnen Erſcheinungen zugleich das univerſelle Ziel anſchaue. Demnach ſieht Gott auch in den einzelnen Aeußerungen des in der Zeit ſich entwickelnden religiöſen Bewußtſeins dasjenige Bewußtſein, auf deſſen Offenbarung die Geſchichte von ihm angelegt iſt und um deſſentwillen die früheren Aeußerungen des Bewußtſeins allein Gegenſtand ſeines Willens und Wohlgefallens ſein konnten. Aber nicht das ewige göttliche Wiſſen in ſeinem abſoluten An- und Fürſichſein, und in ſeiner vollendeten Offenbarung in Chriſto hat der Exeget des A. T. auszulegen. Sondern das Maaß hat er zu erkennen, in welchem die Männer des A. T. die Gedanken Gottes gefaßt hätten und die Form, in der ſich die ewige Wahrheit für die geſchichtliche Entwicklung beſchränkt und dem endlichen Geiſt zugänglich gemacht hatte.

Muß demnach die Annahme eines tieferen Sinnes fallen, ſo fällt damit auf die Annahme, daß das A. T. zugleich chriſtlich ſei und faſt nicht eine einzige Seite im Werke des Herrn Stier iſt ohne die gehörige Beſchränkung zu billigen. Dennoch kann Ref. nicht umhin, mit dieſer Beſchränkung vorliegenden Commentar der gründlichſten Beachtung zu empfehlen, da die Befürchtung nahe ſteht, daß er dieſe von manchen Seiten her nicht erfahren dürfte. Er iſt ganz beſonders für das Studium des altteſtamentlichen Bewußtſeins anregend, wäre es auch nur häufig genug durch den Widerſpruch, zu dem er ſeiner Anlage nach reizen muß. Aber bedenken wir, daß gerade in den Pſalmen für die Empfindung und für's Gefühl die Symbolik des alten Bundes aufgelöſ't wird und die Inſtitute zu einer allgemeinern Bedeutung erhoben werden, ſo hat der Commentar, der die Auflöſung der altteſtamentlichen Inſtitute und Anſchauungen ſich zum Ziele ſetzt, ein ausgezeichnetes Verdienſt. Wer ihn mit Kritik ſtudirt, wird es nicht ohne den reichlichſten Gewinn thun, nur muß man mit den richtigen religionsphiloſophiſchen Prinzipien den ſtürmiſchen Drang nach dem tiefern Sinn ſicher moderiren und ſich nie vom eigenthümlichen Boden des A. T. fortreißen laſſen.

Digitized by Google

Was in den obigen Werken vermißt wurde, eine Erklärung der Pſalmen nach ihrem beſtimmten altteſtamentlichen Charakter, das hat ſich folgendes Werk zur beſondern Aufgabe geſtellt und in einem großen Umfange geleiſtet.

Die poetiſchen Bücher des alten Bundes erklärt von Heinrich Ewald. Zweiter Theil, die Pſalmen. Göttingen, bei Vandenhoeck und Ruprecht, 1835. S. 403.

Schon die Anordnung dieſes Commentar's, die kritiſche Vertheilung der Pſalmen nach drei Hauptperioden beweiſ't die Abſicht des Herrn Verf., die Pſalmen als Abdruck einer geſchichtlichen Entwicklung des altteſtamentlichen Bewußtſeins zu begreifen. Eine ſolche comparative Methode iſt allerdings eins der vorzüglichſten Mittel gegen hyperkritiſche Willkühr wie gegen die ebenſo willkührliche Identificirung des Hebräiſchen mit dem Chriſtlichen. Denn für die Kritik wird eine hiſtoriſche Norm für die Zeitbeſtimmung der Pſalmendichtung gegeben, wenn der beſtimmte Charakter der einzelnen Perioden und der jedesmaligen Geſtaltung des hebräiſchen Bewußtſeins gegeben wird. Und iſt dieſe Geſchichte der religiöſen Anſchauungen des Hebräers aufgeſtellt, dann folgt von ſelbſt, daß das A. T. dem Chriſtlichen ſich entgegenbewegt, nicht aber dieſes ſchon iſt.

Der Herr Verf. unterſcheidet drei Perioden, von denen die erſte bis in's achte Jahrhundert reicht; die zweite umfaßt die Kämpfe des hebräiſchen Volkslebens vom achten und ſiebenten Jahrhundert an bis zum Ende des Exils, die dritte Periode iſt die der Wiederherſtellung des religiöſen Volkslebens nach der Befreiung aus dem Exil.

Als einen beſcheidenen Zweifel erlaubt ſich aber Ref. ſein Bedenken über die reiche Produktivität der Pſalmendichtung auszuſprechen, die nach jener Periodiſirung der Zeit der Prophetie zugeſchrieben wird. Ref. glaubt, daß das allgemeine Bewußtſein während der Blüthe der Prophetie vom achten Jahrhundert bis zum Exil eine Richtung eingeſchlagen hatte, die der Pſalmendichtung nicht günſtig war. Die Propheten wenigſtens als Träger des höheren Bewußtſeins unter ihrem Volk konnten nicht die Ruhe be-

Digitized by Google

ſitzen, ihre Gedanken in einem Pſalm auszuſprechen und nun zu warten, bis er vielleicht unter das Volk gedrungen ſei. Eine ſolche allmählige Wirkſamkeit lag nicht im Beruf der Propheten. Sondern ſie waren darauf angewieſen, unmittelbar vor das Volk zu treten und in der momentanen Begeiſterung, wie ſie ſich getrieben fühlten, die ihnen aufgegangene Wahrheit zu verkündigen. Herr Ewald beruft ſich zwar S. 113—114. in der allgemeinen Charakteriſtik des betreffenden Zeitalters auf den heftigen Kampf der ſich ſondernden Elemente, des geiſtigen Gehalts vom Moſaismus und des ihm beigemiſchten „niederen Stoffes.“ Allein ohne einen ſolchen Kampf iſt auch die neu-organiſirende Thätigkeit David's nicht zu begreifen, wie überhaupt alle Heroen des A. T. weſentlich kämpfende waren. Dazu kommt aber, daß die Pſalmendichtung einen Kampf vorausſetzt, der an eine hochſtehende Individualität auf perſönliche Weiſe geknüpft iſt, ſo daß das Subjekt die allgemeine Sache mit ſeiner Subjektivität innig verſchlungen weiß. Das war bei David der Fall und bei Keinem der ſpätern Propheten. Dieſe traten immer mit dem Bewußtſein auf, daß ein „heiliger Stamm,“ ein unverwüſtlicher Kern im Volke als Subſtrat für die Bewahrung der ewigen Idee vorhanden ſei. Jene frühere Art des Kampfes war mit Elias vorübergegangen, welcher glaubte, allein vor Baal ſeine Knie nicht gebeugt zu haben und von Jehova hören mußte, daß ſiebentauſend es gleichfalls nicht gethan hätten.

Ref. kann ſich deshalb von dem nicht-davidiſchen Urſprunge der meiſten Klag- und Leidenspſalmen nicht überzeugen. Vielmehr beſtärkt ihn in der Zurückführung derſelben auf David noch die andere Reflexion, daß auch die heftige Erſchütterung aller Lebensverhältniſſe unter dem jüdiſchen Volke von dem achten Jahrhundert bis zum Exil der Pſalmendichtung keinen Raum geben konnte. Denn ſie wird zwar vom Kampfe nicht ausgeſchloſſen, aber ſie verlangt doch zugleich einen im Grunde geſicherten Standpunkt, welcher auch ein ruhigeres Sinnen und ein Gewährenlaſſen der Gefühle möglich macht. Dies war der Fall im Davidiſchen Zeitalter, wo ein wichtiger Abſchnitt der altteſtamentlichen Geſchichte mit dem ruhigen Beſitz des gelobten Landes erfüllt war.

Digitized by Google

Außer der Davidiſchen Zeit bleibt dann als die einzige Periode, in der ſich die Blüthe der Pſalmenliteratur wiederholen konnte, die Zeit des erſten nachexiliſchen Jahrhunderts übrig. Hier trat die Wirkſamkeit der Propheten zurück, der große Kampf zwiſchen der Theokratie und der orientaliſchen Weltmonarchie war geſchloſſen; das Volk hatte ſich nach der Rückkehr aus dem Exil zu Hauſe wieder eingewohnt. Es verarbeitete die Erfahrungen, die es in den Kämpfen ſeiner tauſendjährigen Geſchichte geſammelt hatte, und beſonders die Hinneigung zum Heidenthume, mit der es immer bisher zu ringen hatte, war durch die Leiden des Exils getilgt. Hier mußte die Pſalmendichtung als Nachſinnen über die Führung des Volks in der Vorzeit und als freudige Empfindung des Glücks, auch noch in der Gegenwart Inhalt des göttlichen Zwecks zu ſein, wiedererwachen. —

An der Erklärung der einzelnen Pſalmen iſt vorzüglich auszuzeichnen die Angabe und Entwicklung des Zuſammenhangs, welche der Herr Verf. der Ueberſetzung vorausſchickt. Dieſe Entwicklung giebt nicht nur den Gang und die Wendungen an, die die Rede jedesmal nach ihrer formellen Seite nimmt, ſondern ſie führt hiermit zugleich die einzelnen Züge eines Pſalms auf die Grundanſchauung zurück, die ſich in ihnen ausſpricht.

Es iſt ein weiterer Vorzug dieſes Commentar's, daß die Entwicklung von den Gedanken der einzelnen Pſalmen faſt durchgängig ohne Reflexion auf die Beſchränktheit der altteſtamentlichen Vorſtellungen oder auf das Verhältniß des ewigen geiſtigen Gehalts zu der endlichen Form von dem Verf. gegeben wird. Der vorliegende Commentar nimmt dadurch eine Art von Mitte ein zwiſchen der Anſicht, die im A. T. das chriſtliche aufweiſen will und zwiſchen den Bemühungen derjenigen Gelehrten, welche hauptſächlich den Unterſchied des altteſtamentlichen vom Chriſtlichen ins Auge faſſen. Dieſe unbefangene und reflexionsloſe Haltung geht ſo weit, daß z. B. bei den meſſianiſchen Pſalmen, nachdem der Verf. ihren Inhalt in meiſterhafter Weiſe entwickelt hat, die Entſcheidung für ihre meſſianiſche Auffaſſung meiſtens noch offen bleibt.

Iſt dieſe keuſche und ſich ohne Zwiſchengedanken an das Objekt ruhig hingebende Erklärung als ein bedeuten-

der Vorzug des vorliegenden Werkes anzuerkennen, ſo kann Ref. dieſe Methode doch nur als einen Durchgangspunkt zu einer höhern Objektivität erklären. Sie iſt mehr ein Ruhepunkt über den verſchiedenartigen und entgegengeſetzten Reflexionen, mit denen man ſich über den religiöſen und speziell über den chriſtlichen Gehalt der Pſalmen zu ergehen pflegte. Dieſes verwirrende Hin- und Herreden iſt auf der Höhe, die Herr Ewald in ſeinem Commentar eingenommen hat, verklungen und dafür eine freie Ausſicht auf das Objekt eröffnet. Aber von dieſem Ruhepunkt, glaubt Ref., iſt noch ein Weg zu der letzten Höhe der Betrachtung zurückzulegen.

Die Reflexion nämlich über den beſtimmten Charakter der Pſalmen, über ihr Verhältniß zur chriſtlichen Wahrheit, darf nicht ſo ſehr, wie es im vorliegenden Commentar geſchehen iſt, in die reine Entwicklung ihres Inhalts aufgehen, ſondern ſie muß auch ausdrücklich für das Bewußtſein hervortreten. Das exegetiſche Intereſſe muß ſich mit dem religions-philoſophiſchen verbinden, welches in der Erklärung der beſtimmten religiöſen Erſcheinung zugleich ihr Verhältniß zum Begriff der Religion und deſſen abſoluter Offenbarung im Chriſtenthum erkennen will. Dieſe comparative Methode hält Ref. für beſonders nothwendig bei den meſſianiſchen Pſalmen, wo das innere Verhältniß des A. und N. T. zur Sprache kommen und beſtimmt werden muß. Damit meint Ref. keinesweges, daß dergleichen Beſtimmungen nur bei den meſſianiſchen, bei den andern Pſalmen nicht zu geben ſind. Vielmehr iſt eine ſolche abſtrakte Trennung der Pſalmen für einen der bedeutendſten Mängel der bisherigen Exegeſe zu erklären. Denn die Anſchauungen, die in den meſſianiſchen Pſalmen nur auf eine ausſchließliche Perſönlichkeit übergetragen werden, ſind in den übrigen auf mannichfache Weiſe vorbereitet. Daher muß auch in der Erklärung ſämmtlicher Pſalmen die Entſcheidung über das Verhältniß des Hebraismus zum Chriſtenthum, die bei den meſſianiſchen zu geben iſt, an ſich ſchon vorbereitet ſein.

Zu jener comparativen Methode werden wir aber nicht nur durch jene Werke getrieben, welche von der Abſicht, das Chriſtliche im A. T. aufzuſuchen, ausgehen, ſondern eben ſo ſehr durch die Bemühungen der Kritik, welche den

Unterſchied des A. und N. T. zum Gegenſtand ihrer Unterſuchung macht. In der klarſten, determinirteſten Verſtandesform hat ſich dieſe Art der Kritik in de Wette's Commentar repräſentirt und durch die anerkannte Trefflichkeit deſſelben nach vielen Seiten hin Eingang verſchafft. Gegenwärtig iſt nun erſchienen:

Commentar über die Pſalmen nebſt beigefügter Ueberſetzung von Dr. W. M. L. de Wette. Vierte verbeſſerte und vermehrte Auflage. Heidelberg, bei Mohr 1836. S. 656. gr. 8.

Dieſe neue Ausgabe unterſcheidet ſich von den frühern durch ſehr viele und weſentliche Verbeſſerungen der grammatiſchen Erklärung, ſodann durch die Auffaſſung des Kampfes innerhalb der Theokratie, wie wir ihn in den Klagpſalmen kennen lernen. De Wette giebt hiernach mehr als früherhin zu, daß die meiſten auf innere Partheiungen und Kriſen ſich beziehen, ſtatt auf den äußern Gegenſatz gegen die Heiden. Beſonders aber iſt die Kritik der meſſianiſchen Pſalme geſchärft und dieſen Punkt will auch Ref. zur Charakteriſtik des vorliegenden Commentar's herausheben und im Zuſammenhange mit dem Zweck gegenwärtiger Anzeige näher beurtheilen.

Wir ſahen, daß die Vertheidiger der meſſianiſchen Erklärung von dem Meſſianiſchen ſagten: es iſt das Chriſtliche im A. T. Merkwürdigerweiſe ſtimmt mit dieſer Auffaſſung der kritiſche Gegner der meſſianiſchen Erklärung vollkommen überein, nur ſagt er von ſeinem zweifelnden Standpunkt aus: das Meſſianiſche müßte das Chriſtliche ſein, wenn es wirklich vorhanden wäre. Während nun jene ſehr viel Chriſtliches und demnach auch ſehr viel Meſſianiſches in den Pſalmen finden, kann dieſer vermittelſt der Kritik nichts rein Chriſtliches in ihnen finden und demnach auch nichts Meſſianiſches.

Daß man auf beiden Seiten von der gleichen Prämiſſe ausging, das Meſſianiſche im A. T. und das Chriſtliche ſei identiſch, darin liegt der Hauptgrund von der Verwirrung, die jetzt in dieſen Unterſuchungen herrſcht und jede gegenſeitige Verſtändigung faſt unmöglich macht.

Gegen die erſtere Betrachtungsweiſe, welche im A. T. ſchon das Chriſtliche findet, hat Ref. oben auseinanderge-

Digitized by Google

ſetzt, daß die Anſchauungen, welche die Schranken des A. T. durchbrechen, doch noch nicht die chriſtliche Wahrheit erreichen und von dieſer immer noch auf unendliche Weiſe unterſchieden ſind. Er ſtimmt ſomit de Wette bei, wenn dieſer die unmittelbare Gleichſtellung altteſtamentlicher Elemente mit dem N. T. beſtreitet; wenn der Kritiker aber dadurch auch die meſſianiſche Erklärung einzelner Pſalmen geſtürzt zu haben meint, ſo muß das Ref. entſchieden verneinen. Es iſt daher noch an einigen Beiſpielen zu zeigen, daß eine altteſtamentliche Anſchauung meſſianiſch ſein kann, wenn ſie auch nach mehreren Seiten dem Weſen des Chriſtenthums widerſpricht, ja als altteſtamentlich widerſprechen muß.

Was von der königlichen Perſönlichkeit im zweiten Pſalm ausgeſagt werde, behauptet de Wette, paſſe nicht „zu den chriſtlichen Vorſtellungen vom Meſſias.“ Denn nach dieſen ſei der Meſſias kein Völkerbezwinger, der den eiſernen Scepter führe und ſein Gericht ergehe nicht über die „Völker,“ ſondern über die Ungläubigen. Dieſe Bemerkungen treffen allerdings den Kern der Sache. Denn es liegt darin wohl eine ewige Wahrheit, daß die Wirkſamkeit des Königs im Pſalm als eine zugleich weltliche gedacht wird. Die Chriſtliche Idee beweiſ't ſich ja in der Geſchichte auch als die Macht der Welt und offenbart ſich als die fortwährende Kriſis auch der äußern Schickſale der Weltreiche. Aber im Chriſtenthum iſt die Idee in der Form des Geiſtes als Macht der Welt erkannt, im Pſalm iſt dieſe geiſtige Form nicht in ihrer freien für ſich ſeienden Macht gefaßt, ſondern als unmittelbar äußerlich wirkſam. Auch das iſt ganz richtig eine Beſchränktheit, die den altteſtamentlichen Standpunkt vom neuteſtamentlichen unterſcheidet, daß das Gericht des Meſſias über die Völker, nicht über die Ungläubigen als ſolche ergeht. Es iſt jene Anſchauung des Pſalms eins der belehrendſten Beiſpiele davon, wie das A. T. ſelbſt wenn es die größte Anſtrengung macht, die Enge ſeines Standpunkts in's Unendliche zu erweitern, doch wieder in ſeine endliche Form zurückfällt. Weil nämlich für den Hebräer ſein Gottesbewußtſein weſentlich geknüpft war an ſein Volksbewußtſein, ſo ſetzt er die wirkliche Exiſtenz der wahren Religion als das Volk, dem er angehörte, den Völkern gegenüber,

Digitized by Google

die ihm als die Exiſtenz der Gottvergeſſenheit erſchienen. Dieſer Gegenſatz des Volkes und der Völker wird nun in unſerm Pſalm aufgehoben, da die Herrſchaft des theokratiſchen Königs als univerſelle gedacht wird. Aber ſelbſt dieſen Gedanken des Univerſalismus kann das A. T. nicht ausſprechen, ohne die Form der partikularen Anſchauung beizubehalten. In demſelben Moment, da die Heiden in die Theokratie eingehen und ſie aufhören als Völker dem Volke gegenüberzuſtehen, da werden ſie als Völker in die Theokratie aufgenommen, als Völker leben ſie in ihr und als „Völker" ſtehen ſie im Fall des Ungehorſams gegen ihr Prinzip auf.

So wird alles, was die Kritik am zweiten Pſalm als nicht-chriſtlich bezeichnet, als ſolches zugegeben und es läßt ſich als nothwendig begreifen, daß der Standpunkt dieſes Pſalms dem chriſtlichen widerſprechen muß, aber dabei bleibt die ausſchließlich-meſſianiſche Erklärung immer noch aufrecht. Denn die Schilderung der königlichen Perſönlichkeit enthält Züge, die von keinem irdiſchen König ausgeſagt werden konnten. Kein jüdiſcher König hat alle Völker der Erde ſich unterworfen gehabt und Keiner konnte behaupten, daß Jehova mit dieſer nackten Bildloſigkeit und Ausdrücklichkeit zu ihm geſagt habe: „du biſt mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt." De Wette meint nun zwar, man müſſe von dergleichen Ausdrücken dasjenige in Anſchlag bringen, was die „Neigung hebräiſcher Dichter zur Hyperbel" zu ihrer hochfliegenden Natur beigetragen habe. Allein die ganze Natur des Hebraismus ſchließt die Möglichkeit der hyperboliſchen Rede aus, wo es auf die Darſtellung des Verhältniſſes von Gott und Menſch ankommt. Eben deshalb weil der Hebräer im Prinzip ſeines religiöſen Bewußtſeins den Unterſchied des Endlichen und Unendlichen ſo ſcharf und tief erfaßt hatte, durfte und konnte er ihn zum Behuf der Schmeichelei nicht verwiſchen. Und wenn er nun dieſen Gegenſatz in einer Perſönlichkeit ausgeglichen anſchaut, ſo befriedigte er hiermit das innerſte Bedürfniß ſeinr Seele, und ſonderte er die Perſönlichkeit, in der er die Aufhebung des Gegenſatzes anſchaute, von den endlichen Subjekten aus, die ſich noch im Widerſpruch des Endlichen und Unendlichen bewegen.

Dieſer ausſchließliche Charakter des Subjekts im zweiten

ten Pſalm iſt der Beweis ſeiner meſſianiſchen Bedeutung; die univerſellen Elemente, die im Bilde jenes Subjekts enthalten ſind, bilden den Uebergang zu der chriſtlichen Idee; die beſchränkten Momente, die der Conception noch anhaften, geben ihr die Beſtimmtheit des Altteſtamentlichen und der Widerſpruch, der im Ganzen, in der Verbindung des Univerſellen und Beſchränkten liegt, iſt als nothwendig geſetzt im Begriff vom Werden der abſoluten Wahrheit, welches die Einheit der unterſchiedenen Momente noch nicht von ihrem gegenſeitigen Widerſtreite befreien kann.

Nach den angegebenen Prinzipien können die Einwürfe der Kritik ihre innere Stelle in der Sache ſelber erhalten und doch bleibt die meſſianiſche Bedeutung mehrerer Pſalme, ohne daß man, wie die Apologeten gewöhnlich verfahren, den Unterſchied des A. und N. T. zu verwiſchen brauchte. Ref. will dies noch an einigen Einwürfen de Wette's deutlich zu machen ſuchen. Das Subjekt in Pſ. 16. ſpricht ſeinen Abſcheu vor den Opfern der Götzendiener aus. Gegen die meſſianiſche Erklärung des Pſalms ſagt nun de Wette: „Warum ſollte der Meſſias dergleichen ſagen? Er war ja über den Gegenſatz der Frommen und Abtrünnigen erhaben." Ref. könnte dagegen das „Wehe!" anführen, welches Chriſtus über die Gottloſen ſeiner Zeit ausgeſprochen hat. Aber er müßte es freilich mit der Beſchränkung thun, die jenem kritiſchen Einwurf zu Grunde liegt, daß für das Selbſtbewußtſein Chriſti der Gegenſatz gegen die Ungerechtigkeit der Welt zugleich auf abſolute Weiſe aufgehoben geweſen ſei. Anders jedoch iſt es im A. T.; hier war es nothwendig eine der hervorſtechendſten Seiten am Gedanken des Meſſias, daß er der Kämpfende ſei und im Gegenſatze gegen die Gottloſen und Abtrünnigen ſich fühle und bethätige. Es iſt dieſe Anſchauung im Begriff des A. T. begründet, welches den Gedanken der Wahrheit nur durch Ausſchließung der Unwahrheit, ſowie z. B. auch den Gedanken der Einheit Gottes nur durch die Ausſchließung der Vielheit gewinnen kann. Der Parallelismus der altteſtamentlichen Redeweiſe, die die Bejahung durch die entſprechende Verneinung erläutert, iſt nicht nur eine rhetoriſche Wendung ſondern ein treffender Abdruck des hebräiſchen Geiſtes, der noch im Kampfe mit dem Böſen und Natürlichen lag, noch nicht

der abſolute Sieg darüber war und ſomit den Gedanken des Guten noch nicht *frei für ſich in ſeiner unendlichen Selbſtſtändigkeit* faſſen konnte, ſondern nur im *Gegenſatz* gegen das Böſe. Darf es uns nun wundern, wenn der Meſſias in den meiſten Darſtellungen des A. T. als ſtreitender, das Geſetzwidrige bekämpfender Held auftritt und noch im Gegenſatze befangen iſt?

Der gewöhnliche Fehler der Kritik iſt der, daß ſie eine ſolche Eigenthümlichkeit des Bewußtſeins dem A. T. nur zum *Vorwurfe* macht und damit die Sache abgethan zu haben meint. Es iſt derſelbe Fehler, den die Apologeten nur in anderer Form begehen, wenn ſie dergleichen scandala nur zu *entſchuldigen* ſuchen. Sie ſind vielmehr als die *innere* Beſtimmtheit des altteſtamentlichen Religionsbegriffs zu erkennen, welche auch von der fortſchreitenden Entwickelung dieſes Begriffs unabtrennbar war und dieſe nicht unmöglich machte.

Der Fortſchritt des altteſtamentlichen Bewußtſeins im 16. Pſalm iſt nun die Gewißheit von dem abſoluten Sieg der geiſtigen Perſönlichkeit über die Macht des Todes. De Wette folgt zwar der Erklärung, die im Pſalm dieſen Gedanken nicht ausgeſprochen ſieht, aber mit Gründen, die ſich aus dem Zuſammenhange zwingend widerlegen laſſen. An ſich nämlich können die Worte V. 10: לֹא־תַעֲזֹב נַפְשִׁי לִשְׁאוֹל auf zwiefache Weiſe aufgefaßt werden. Entweder: du wirſt meine Seele nicht dem Scheol laſſen, ſo daß ſie dem Scheol, der nach ihrem Beſitze trachtet, preis gegeben wird. Dann bittet der Sprechende, Jehova möge ihn von der drohenden Todesgefahr und vom Untergange befreien. Oder der Sprechende denkt ſich ſchon in der Situation, daß er als abgeſchiedener Geiſt im Scheol iſt und iſt deſſen gewiß, daß ihn Jehova nicht dem Scheol in Beſitz laſſen werde. Die erſtere Auffaſſung, welcher de Wette beiſtimmt, ſetzt voraus, daß das Subjekt des Pſalms eine Gefahr umgebe, aus der es befreit zu ſein wünſche. Allein von einer einzelnen Gefahr läßt ſich im Pſalm keine Spur entdecken; die Bitte um die göttliche Bewahrung V. 1. bezieht ſich nur auf die Stellung, die das Subjekt im Gegenſatz zu den Abtrünnigen überhaupt einnimmt. Außerdem fällt dieſe Erklärung durch den entſcheidenden

Digitized by Google

Umſtand, daß V. 9. der Redende ſchon von dem Zuſtande ſprach, wo ſein Fleiſch ruhen werde, alſo dachte er ſich ſchon im Gedanken in dem Zuſtande des Todes und lebt nun der Zuverſicht, daß ihn Jehova dem Scheol nicht für immer überlaſſen werde. Hiernach beſtimmt ſich auch die Bedeutung von שחת V. 10.: es iſt die Verweſung. Der Leib ſoll ruhig wohnen und nicht die Verweſung ſehen.

Dieſer Zuſammenhang des Pſalms iſt ſo ſchlagend, daß eine andere als die meſſianiſche Erklärung ſich nicht halten kann. Der Pſalmiſt führt die Perſönlichkeit redend ein, welche zwar in den Tod eingehen wird, aber von ihm nicht überwunden werden kann. Von Jehova beſchirmt dringt ſie aus dem Tode hindurch zum Leben.

Die Polemik der Kritik gegen die Beziehung einer altteſtamentlichen Anſchauung, wie ſie Ψ. 16. vorliegt, auf Chriſtum hat ihren Grund in der unrichtigen Vorſtellung, als müſſe man bei der meſſianiſchen Erklärung annehmen, der Prophet habe Jeſum als dies beſtimmte Individuum in Gedanken gehabt. So iſt es aber mit jener Erklärung nicht gemeint, ſondern die Anſchauung des Propheten war erfüllt von dem Bilde einer Perſönlichkeit, in der er die Verwirklichung einer allgemeinen Idee ſah. Im hier beſprochenen Fall war es die Idee, daß der Gerechte wegen ſeiner innigen Beziehung auf Gott unzerſtörbar ſei und von der Macht des Todes nicht bezwungen werden könne. Dieſen Gedanken konnte aber der Hebräer noch nicht in verſtändiger Form als reinen Gedanken faſſen, ſondern er faßte ihn ſogleich in der concreten Geſtalt einer Perſönlichkeit, die die allgemeine Wahrheit in ſich verwirkliche. Ref. iſt jedoch weit von der Behauptung entfernt, daß es nur Geiſtes-Schwäche des Hebräers geweſen ſei, wenn er, unfähig einen Gedanken als reine Lehre zu faſſen, ihn in einer beſtimmten Perſönlichkeit ſich zur Anſchauung brachte. Sondern dieſe Schwäche war Eins mit der kräftigen Wahrheit, daß die Idee ſich nothwendig in Form der Perſönlichkeit und zwar einer ausſchließlichen Perſönlichkeit offenbaren muß, um ſich den Einzelnen mittheilen zu können.

Die unklare Vorſtellung vom „Chriſtlichen" im A. T., die ſich ſelbſt der Kritik aufgedrungen hat, ſpricht ſich ſchroffer und faſt naiv aus bei der Polemik de Wette's

gegen die meſſianiſche Erklärung des zwei und zwanzigſten Pſalms. Er fragt nämlich: „was ſoll die meſſianiſche Auslegung eines Pſalms für Chriſten, in welchem die chriſtliche Idee des Meſſias nicht vorkommt.“ Alſo die chriſtliche Vorſtellung vom Meſſias ſucht die Kritik im A. T., nicht die — altteſtamentliche? Und wenn ſie jene in ihrer Vollendung nicht findet, ſo ſchließt ſie nun, alſo iſt hier überhaupt nicht die Vorſtellung vom Meſſias vorhanden? Wenn doch die Kritik endlich einmal zu einem kritiſchen Bewußtſein über ſich ſelbſt käme und ihre Unbefangenheit durch einige Reflexion über ſich ſelbſt ſich verleiden möchte!

Alles, wodurch die Anſchauung des Subjektes in V. 22. von der chriſtlichen ſich noch unterſcheidet, hat Ref. oben S. 221—222. in vollem Maaße zugegeben und als eine nothwendige Erſcheinung des altteſtamentlichen Bewußtſeins zu begreifen verſucht. Trotz dieſem Widerſpruch gegen die chriſtliche Idee des Leidens bleibt der Pſalm aber doch meſſianiſch d. h. er enthält Momente, die über die Gränzen des altteſtamentlichen Bewußtſeins hinausgehen und den Uebergang zur Idee des Chriſtenthums bilden. Das Subjekt knüpft an die Wendung ſeines Schickſals die Aufhebung der Schranken, welche die Völker von der Theokratie trennen. Es will die Iſraeliten und Heiden zu Einem und demſelben Opfermahl vereinigen und zwar auf ſeine perſönliche Wirkſamkeit, auf die Predigt von der göttlichen Macht, die ſich in ſeiner Errettung offenbaren werde, führt es die Bekehrung der Heiden zurück. Dies konnte kein Iſraelit von ſich ſelber ſagen und erwarten. Es würde der geſammten hebräiſchen Anſchauung widerſprechen, nach welcher die Bekehrung der Heiden immer in die Zukunft verlegt und nie in der unmittelbaren Gegenwart erwartet wurde. Eine nothwendige Folge dieſer Anſchauung war die, daß der Iſraelit die Bekehrung aller Heiden nicht zu einem Gegenſtand ſeiner praktiſchen Wirkſamkeit machen konnte, ſondern ſie blieb für ihn ein Poſtulat ſeiner religiöſen Hoffnung. Hierdurch werden wir zur Annahme bewogen, daß der Dichter in V. 22. nicht von ſich ſelber und in ſeinem eignen Namen ſpreche, ſondern daß er eine Perſönlichkeit redend einführt, die er von ſich und von allen Einzelnen in ſeinem Volke unterſcheidet.

Digitized by Google

Wie die Ausſicht auf die Univerſalität des Gottesreiches, ſo iſt auch die Ahndung meſſianiſch, daß die Perſönlichkeit, welche die göttliche Aufgabe des Volks und die Idee der Theokratie erfüllen werde, durch Leiden hindurchgehen müſſe. Der Widerſpruch gegen dies wahre Moment beſteht darin, daß das Leiden nur nach ſeiner bittern Seite gefühlt wird und die abſolute Willigkeit der Ergebung noch fehlt. Aber es koſtete eben dem Hebräer eine ſchmerzhafte Anſtrengung, daß er den Begriff des Leidens in die Idee des Gerechten aufnehmen mußte. Er mußte es, weil ja alle Gottesmänner des A. T. das Prinzip, das ſie vertheidigten, nur in Kampf und Leiden feſthalten konnten. Weil aber die Nothwendigkeit des Leidens für den Hebräer eine gewaltſame war, ſo preßte ſie ihm den Schrei der Verzweiflung ab, der in ſo vielen Klagpſalmen gehört wird. Dabei konnte auch die Beruhigung über das Leiden noch nicht die innere ſein, nicht der verſöhnende Gedanke der Ergebung, ſondern nur die Ausſicht auf Befreiung und auf den Sieg des Guten konnte dann den Hebräer tröſten. Den innern Kampf nun, den alle Frommen des A. T. durchmachen mußten, faßt unſer Pſalm in ſeiner höchſten Spitze auf und verlegt ihn in die Perſönlichkeit, die die allgemeine Idee des Volks realiſiren werde.

Ref. hat hiermit in Kurzem zuſammengefaßt, was er über einen vielbeſprochenen Punkt der Erklärung des A. T. auf dem Herzen hatte. Ob ſeine ſchwache Stimme beachtet werden wird, das weiß er nicht. Aber er lebt der Ueberzeugung, daß bei der gegenwärtigen heftigen Abarbeitung der Gegenſätze die Zeit nicht mehr fern iſt, wo der Streit der bisherigen Apologetik und der Kritik als die anklagende und entſchuldigende Stimme Eines und deſſelben Gewiſſens erkannt ſein wird und das Ja und Nein der ſich beſchuldigenden Gegenſätze als gleich berechtigt zur vernünftigen Einheit erhoben iſt. —

In den bisher angeführten Werken fand Ref. immer Momente, die zu ſeinem Gemüth ſprachen und mit denen er im Begriff der Sache übereinkam. Er hat nun noch eine Schrift anzuzeigen, bei der es ihm nicht gelingen konnte, einen innern Anklang zu empfinden, weil in ihr die Kritik in das reine Gefühl aufgegangen iſt und ſomit auch nur deren Beiſtimmung erhalten kann, die zufällig

daſſelbe Gefühl in ſich tragen und derſelben Meinung werden können.

Die Pſalmen, hiſtoriſch-kritiſch unterſucht von F. Hitzig. Heidelberg, 1836 bei Winter. S. 227.

Herr Hitzig hat die Pſalmen nach den Perioden ihrer Entſtehung geordnet, von dem Zeitalter Davids an bis zum Jahre 85 vor Chr., wo die Pſalmenſammlung und wohl auch der Canon der K'tubim geſchloſſen ſein ſoll. Die Unterſuchungen zum Behuf dieſer Anordnung der Pſalmen führt der Verf. mit vieler Genauigkeit und Sicherheit. Die kleinſten und geringſten Andeutungen einer geſchichtlichen Situation entgehen ihm nicht und er weiß ſie mit eigenthümlichem Glück zur Aufhellung des ſpeziellen Ausgangspunkts der Pſalmen zu benutzen. Preiſt z. B. der Dichter im Ψ. 40, 3. Jehova, daß er ihn aus Gefahren zu einem ſichern und feſten Standpunkt geborgen habe und drückt er dieſen Gedanken mit dem Bilde aus, Jehova habe ihn aus ſchlammigem Brunnen gezogen und ſeinen Fuß auf Felſen geſtellt, — ſo weiß Herr Hitzig, daß Jeremias Verf. des Pſalm's ſei, weil dieſer Prophet einmal in einen Brunnen, wenn auch nicht bildlich, ſondern wirklich geworfen wurde. In ähnlicher Art weiß Herr Hitzig aus Bildern oder aus Zügen, die unzähligen Fällen gemeinſam ſein können und aus einer Menge von Sprachformen, die wegen ihres ſtereotypen Charakters von vielen Dichtern gebraucht werden können, eine merkwürdige Hiſtoriographie der Pſalmenliteratur herauszuſpinnen. Bei der ſanguiniſchen Ueberzeugung von der Richtigkeit ſeiner Sache trägt er die Reſultate ſeiner poſitiven Kritik in einem kräftigen ununterbrochenen Zuge vor und mit dem Anflug eines friſchen Lebens, welches anziehen könnte, wenn nicht die Starrheit des Bewußtſeins, welche dieſe ganze Erſcheinung allein zuſammenhält, den peinlichſten Eindruck hervorbrächte.

Herr Hitzig ſpricht in der Vorrede die Erwartung aus, daß die Beurtheiler ſeiner Schrift „nicht nur den Gründen Gründe, ſondern den auf ſie geſtützten Hypotheſen andere desgleichen" entgegenſetzen mögen. Ref. glaubt es bedarf der Hypotheſen nicht, wenn die Gründe, von

den überlieferten Ueberſchriften der Pſalmen abzugehen, nicht unüberwindlich ſind, und er wird dies an einigen jener Kriterien nachzuweiſen verſuchen.

Ein Hauptkriterium gegen die Aechtheit beſonders Davidiſcher Pſalmen beſteht in dem Widerſpruch, der zwiſchen den ſpeziellen Angaben der Ueberſchriften und dem allgemeinen Inhalt der Pſalmen ſelber ſtatt zu finden ſcheint. Dort wird eine ganz beſtimmte Begebenheit, etwa eine Rettung aus einer einzelnen Gefahr angegeben, hier finden wir allgemeine Gedanken über das Verhältniß der ſich entgegengeſetzten Partheien der Geſchichte und über die Beziehung, die ſich Jehova zu ihnen giebt. Dieſer Widerſpruch beruht aber auf der Natur des religiöſen Gefühls und der Andacht. Die Empfindung, ſo ſehr ſie von dem unmittelbaren Eindruck des Objekts ausgeht, kann doch nicht umhin, weil ſie nicht die nüchtern-verſtändige Reflexion iſt und es nicht zu einem hiſtoriſchen Berichte kommen laſſen kann, ihren einzelnen Ausgangspunkt zu verallgemeinern. In dem Einen Schmerz, den ein Subjekt in religiöſen Kämpfen leidet, fühlt es ſogleich den Schmerz, den jene Kämpfe überhaupt über den Vertheidiger der Wahrheit verhängen. In den einzelnen Feinden oder Partheien, welche das für das ewige Recht ſtreitende Subjekt angreifen, ſieht es nicht nur die einzelnen Individuen, ſondern es ſieht und beklagt in ihnen den weltlichen Gegenſatz des Böſen überhaupt und ſie werden ihm Repräſentanten dieſes Gegenſatzes. Bittet der Leidende Gott um Hülfe, ſo wendet er ſich an ſeine ewige Gerechtigkeit und fleht er in Einemmale, Gott möge ihm und in ihm der gerechten Sache zum Recht verhelfen. Wenn ferner der Gerettete für den göttlichen Beiſtand dankt, ſo fällt ihm ſeine perſönliche Rettung mit der Rechtfertigung der guten Sache zuſammen. Auf dieſem allgemein-geiſtigen Boden erhebt ſich der Dank zur Betrachtung und zum Preis des ewigen Geſetzes, nach welchem Gott die Bewegungen der Geſchichte ordnet und regelt. In ſeiner perſönlichen Erfahrung erkennt der Fromme die Offenbarung eines allgemeinen Verhältniſſes. Aus dieſer allgemeinen Form der Andacht iſt z. B. auch der große Fortſchritt des religiöſen Bewußtſeins erklärlich, der in den Davidiſchen Pſalmen in der Betrachtung der Sünde geſchehen iſt. Der Schmerz

über die einzelne Sünde wird zur ſchmerzlichen Erfahrung aller frühern Sünden und endlich zur Klage über die Sündhaftigkeit überhaupt.

Deshalb iſt es auch meiſtens vergeblich nach dem beſtimmten hiſtoriſchen Ausgangspunkt bei Pſalmen zu ſuchen, von denen er in der Ueberſchrift nicht ausdrücklich angegeben iſt. Die Andacht negirt eben den Ausgangspunkt, nimmt ihm ſeine Zufälligkeit und läßt ihn aufgehen in das reine Gefühl der Beziehung auf Gott. Ein und derſelbe Pſalm kann daher auf Anlaß vieler Verhältniſſe gedichtet ſein, die ihrer Gleichartigkeit wegen zu denſelben Empfindungen Stoff geben konnten.

Dies Verhältniß der Ueberſchrift und des Inhalts iſt das eine Kriterium, das negative, womit die Kritik die Unächtheit der Ueberſchriften beweiſen will. Das poſitive Kriterium, vermittelſt deſſen das wirkliche Zeitalter und der hiſtoriſche Anlaß eines Pſalm's beſtimmt werden ſoll, nimmt nun die Kritik aus einzelnen Zügen von geſchichtlichen Verhältniſſen und Verwicklungen und zieht mit deren Hülfe einen Pſalm, der David zugeſchrieben wird, in die Zeit des Exils oder in das maccabäiſche Zeitalter herab.

Die Natur der Sache bringt es mit ſich, daß dergleichen Hypotheſen bis zu einem hohen Grade von Wahrſcheinlichkeit ausgebildet werden können. Nämlich zu dem oben entwickelten Umſtande, daß die Andacht und Empfindung den empiriſchen Ausgangspunkt zu ideeller Allgemeinheit erhebt, kommt noch ein anderer Umſtand, der ſich aus dem Weſen der Geſchichte ergiebt. In dieſer nämlich, zumal in der Geſchichte eines und deſſelben Volkes wiederholen ſich in verſchiedenen Zeiten und Fakten dieſelben geiſtigen Verhältniſſe. Mochte z. B. die individuelle Form des Gegenſatzes von Judenthum und Heidenthum zur Zeit eines David, zur Zeit eines Hiskias und zur Zeit um das Exil noch ſo verſchieden ſein, das Gemeinſame aller dieſer verſchiednen Standpunkte war immer die Anſchauung vom Gegenſatz des idealen Prinzips der Theokratie und des feindſeligen heidniſchen Prinzips und der Sieg des Judenthums war immer als der Triumpf Jehova's über die Gegner ſeines Volks betrachtet. Auch die Reibungen der Partheien innerhalb der Theokratie wechſelten ihren Charakter nach den verſchiednen Stufen, die das Volksbewußtſein erreicht hatte,

ſie waren aber immer der Kampf zwiſchen den beharrlichen Trägern der theokratiſchen Idee und den abtrünnigen Gliedern des Volks.

Bei ſolcher Bewandtniß iſt es leicht, einen frühern Pſalm auf ſpätere Situationen zu beziehen. Er muß dazu paſſen, weil die Verhältniſſe im Grunde übereinſtimmen und weil die Andacht aus den einzelnen Erſcheinungen der Geſchichte das ſich gleichbleibende Geſetz heraushebt. Aber etwas mehr als das Paſſende wird die Kritik nie beweiſen können. Wenn ſie nun dennoch einen Pſalm dem in der Ueberſchrift genannten Verfaſſer abſpricht und feſt dabei beharrt, daß ſie ihn einer ſpätern Begebenheit anpäßt, ſo ſehen wir das eigenthümliche Schauſpiel, wie die Kritik und die typiſche Auslegung z. B. eines Stier zuſammentreffen. Die typiſche Erklärung ſtützt ſich auf den an ſich richtigen Grundſatz, daß die Gefühle, zu denen ein Dichter durch eine erlebte Erfahrung angeregt war, auch auf die Erlebniſſe einer ſpätern Zeit, ja auf eine ganze Reihe von ähnlichen Erlebniſſen „angewendet" werden können. Und weil nun der heilige Geiſt als das abſolute Wiſſen alle einzelnen Fälle, in denen daſſelbe geiſtige Verhältniß ſich ausprägen würde, in ihrer Geſammtheit anſchaue, ſo habe er auch in jedem Pſalm die Beziehung auf alle jene ähnlichen Fälle beabſichtigt. Wir müſſen ſogar der typiſchen Erklärung den Ruhm der Conſequenz hierin vor der Kritik einräumen. Denn dieſe findet einen Pſalm, den ſie aus dem Zeitalter des überlieferten Verfaſſers fortrückt, nur für Eine ſpätere Situation „paſſend," obwohl er es noch für viele andere ſein könnte. Die typiſche Erklärung dagegen bleibt bei einer ſo halben Auflöſung der Tradition nicht ſtehen, ſie führt die Willkühr zu Ende, wenn ſie einen Pſalm auf alle nur irgendwie übereinſtimmenden Verhältniſſe gedichtet ſein läßt.

Noch eine Bemerkung will Ref. zu dem bisherigen hinzufügen, welche eine eigenthümliche Seite der dichteriſchen Conception und Ausführung betrifft und den Exegeten in der Beſtimmung der Situation, in der ein Pſalm gedichtet ſei, zur Behutſamkeit ermahnen könnte. Es iſt nämlich eine gewöhnliche Vorausſetzung, daß ein Pſalm unmittelbar in der Lage gedichtet ſei, auf die er ſich bezieht und der er überhaupt ſeinen Urſprung verdankt. Nach

der Meinung des Ref. iſt dieſe Annahme nur ſelten zu völliger Gewißheit zu führen, ſehr häufig aber ſchließt ſie geradezu eine Unmöglichkeit in ſich.

Dieſer faſt zu einem abſoluten Geſetz gewordenen Annahme folgt auch Herr Hitzig, wenn er z. B. von Pſalm 29 ſagt, „daß ihn der begeiſternde Anblick eines Gewitters erzeugt habe. Die Friſche der Schilderung, die kräftige Haltung und die Raſchheit des Ganges ſchließe den Mangel eines Objektes aus und wehre der Annahme einer verſpäteten Abfaſſung.“ Wie ſehr aber die Annahme eines ſolchen unmittelbaren Zuſammenhangs zwiſchen dem Anlaß und dem Gedicht nur auf einem unbeſtimmten ſubjektiven Gefühl beruhe, kommt ſogleich zum Vorſchein, wenn man ſie zu einer nähern Erklärung auffordert. Hat der Dichter den Pſalm verfaßt beim Anblick des Gewitters in der Art, daß er ihn im Zuſtand der Anſchauung ſelbſt verfertigte? Oder ſogleich nach dem Abzuge des Gewitters? Oder wie weit reicht die Zeitbeſtimmung des „bald darauf?“ Wir bedürfen aber der Fragen nicht einmal. Es läßt ſich als gewiß begreifen, daß beim Anblick der Naturerſcheinung ſelbſt der dichteriſche Funke ſich wohl entzünden, aber nicht zu einer künſtleriſchen Geſtalt ausbilden kann. Denn in der Anſchauung iſt der Geiſt in das Objekt verſenkt, ſeine Selbſtthätigkeit iſt aufgehoben und was ſich in ihm regt, ſind nur die Eindrücke, welche das Objekt in ihm hervorruft. Zur künſtleriſchen Produktion wird erfordert, daß der Gegenſtand von dem Subjekte hinweg und zurückgetreten ſei; der Geiſt muß in ſich wieder einkehren und aus ſeiner Innerlichkeit d. h. aus der Erinnerung und aus der Reproduktion das Objekt in ſich wieder beleben. Und ſind wir einmal ſo weit gelangt, daß wir den Dichter als unabhängig von dem einwirkenden Gegenſtand ſetzen müſſen, wenn er formen und geſtalten ſoll, ſo können wir nichts mehr darüber beſtimmen, wie bald oder wie ſpät nachher er zur Abfaſſung ſeines Werks gegangen ſei. Jahrelang kann ein Dichter ſich mit einem Eindruck herumtragen, innerlich beſchäftigen und ihn dann erſt zur vollendeten Sprache bringen. „Verſpätet“ iſt deshalb die Abfaſſung nicht zu nennen; auch ſpät kam ſie zu ihrer rechten Zeit, als ſie nämlich durch das innere Wachsthum der auftauchenden und zurückſinkenden und

Digitized by Google

wieder von neuem hervorbrechenden Gedanken reif geworden war. Hieraus erklärt ſich auch die friſche Schilderung u. ſ. w., ohne daß wir anzunehmen brauchen, das Objekt habe ſo eben noch in ſeiner ganzen Aeußerlichkeit vor dem Dichter geſtanden. Denn es lebte in dieſem ein höheres, nämlich ein geiſtiges Leben fort und konnte ſomit auch der Darſtellung alle Schönheit des wirklichen Lebens mittheilen.

Daſſelbe Geſetz der dichteriſchen Produktion, ſo ſehr es dem Axiom der gewöhnlichen Pſalmenerklärung widerſpricht, gilt auch von den Pſalmen, die ſich auf die Bewegungen und Kämpfe der Geſchichte beziehen. Mitten im Kampfe mit den Leidenſchaften der Welt oder gar im Moment der Niederlage dichtet man auch hier nicht. Wo ſoll in der Spannung der Partheien die Ruhe herkommen, die nöthig iſt, um auch nur Eine Empfindung, Ein beſtimmtes Gefühl für ſich gewähren zu laſſen und es zu einem reinen, abgerundeten Abdruck zu bringen? Der höher geſtellte Geiſt beſitzt zwar auch im Kampfe noch die Ruhe der Betrachtung. Aber er gebraucht ſie gerade für die Leitung und geiſtige Beherrſchung des Kampfes. Je ſpezieller daher der Anlaß eines Pſalms aus geſchichtlichen Bewegungen genommen iſt, um ſo gewiſſer läßt ſich annehmen, daß er nicht im unmittelbaren Eindruck verfaßt iſt, weil die Wirklichkeit des Lebens alle Kräfte des Lebens in Anſpruch nahm. Der Schmerz über einen Sieg der Ungerechtigkeit z. B. mußte den frommen Hebräer in dem Maaße erſchüttern und zermalmen, die Erhebung des Geiſtes zu neuer Zuverſicht mußte in ſo heftiger Macht eintreten und den Kämpfenden zu neuer Anſtrengung ermuntern, daß für die Abfaſſung eines Gedichts keine Stätte übrig blieb. Erſt wenn der Schmerz dieſer Anſtrengung gelindert war und in der Erinnerung fortdauerte, konnte er dichteriſch reproducirt werden und zwar konnte es mit aller Friſche des erſten Eindrucks geſchehen, noch leichter als bei Pſalmen, die von Naturanſchauungen ausgehen. Denn rein geiſtige Erfahrungen wurzeln tiefer ein und vermögen den Geiſt länger und gründlicher zu beſchäftigen. Mit dieſer Art, wie wir uns ſolche Pſalmen als entſtanden zu denken haben, hängt auch der oben be-

Digitized by Google

merkte allgemeine Charakter derſelben zuſammen. Wenn der Kampf beruhigt war, konnten die Gegenſätze, in denen er ſich bewegte, aus ihrer individuellen und perſönlichen Form zu allgemeinen Faktoren und die ſpezielle Offenbarung der göttlichen Hülfe zu ihrem ewigen Geſetz vereinfacht werden.

Verbeſſerungen im zweiten Hefte des erſten Bandes.

S. 218. Z. 11. tilge wieder.
= 218. = 32. lies Rolle ſtatt Stelle.
= 230. = 5. lies Ermittlung ſtatt Vermittlung.
= 230. = 15. lies Viererlei ſtatt Vielerlei.

Berlin, gedruckt bei Trowitzſch und Sohn.

Digitized by Google

Zeitſchrift

für

ſpekulative Theologie

in Gemeinſchaft

mit

einem Verein von Gelehrten

herausgegeben

von

Lic. Bruno Bauer,

Privat-Docenten an der Univerſität zu Berlin.

Zweiten Bandes zweites Heft.

Berlin,

bei Ferdinand Dümmler.

1837.

Digitized by Google

Mitarbeiter.

Baur in Tübingen.
F. Benary.
Conradi in Dexheim.
Dittenberger in Heidelberg.
Erdmann in Halle.
Ewald in Göttingen.
Gabler.
Gans.
Göſchel.
Haſſe in Greifswald.
v. Henning.
Hinrichs in Halle.
Hotho.
Lehnerdt in Königsberg in Pr.
Marheineke.
Matthies in Greifswald.
Michelet.
Roſenkranz in Königsberg in Preußen.
Schmidt, aus Liefland.
Stuhr.
Vatke.

Digitized by Google

I.

Die Verklärung der Natur.

Eine ſkeptiſche Unterſuchung

von

Karl Roſenkranz.

Welcher Poeſieempfängliche hätte ſich nicht einmal in dem Gedanken einer Verklärung der Natur berauſcht? Wem wären nicht die Anſchauungen der Propheten von dem ſeligen Frieden, der alles Feindſelige in der Natur verſöhnen wird, zur Ahnung einer neuen Welt geworden? Wen hätten nicht die Offenbarungen eines Johannes von einer neuen Welt nach dem Untergang der jetzigen mit heiligem Schauer angewehet? Ja, wer hätte nicht in den weiſſagenden Träumen eines Novalis wenigſtens geſchwärmt?

Aber unſere Zeit iſt eine ſo kritiſch-nüchterne, daß ſie keiner unbefangenen Hingebung an ſolche Vorſtellungen fähig iſt. Der Zweifel an ihrer Realität ſchleicht ſich zugleich mit ihnen meuchelmörderiſch in das Gemüth ein. Wir ſehen zwar Viele darnach ringen, den Zweifel von ſich ab und den Wunderglanz jener Vorſtellungen feſtzuhalten, allein die friſche Farbe des aus dem allgemeinen Glauben heraus Ueberzeugtſeins iſt doch bei den Wenigſten vorhanden. Es bleibt nichts übrig, als den Kampf durchzukämpfen, der vom Glauben zum Wiſſen den noth-

Digitized by Google

wendigen Uebergang bildet. Das abſolute Intereſſe dieſes Kampfes darf auch den abſoluten Zweifel nicht ſcheuen. Es iſt im Zweifeln ein großer Unterſchied. Es kann aus frivoler Geſinnung an den Glauben kommen, ohne ihn ſelbſt, ſondern nur ſeine Vernichtung zu bezwecken; es kann aber auch aus dem dem Glauben ſelbſt immanenten Triebe der Erkenntniß entſtehen, welche den Glauben und ſeine Bewährung bezweckt. Das Glauben als Zuſtand des Einzelnen wird dann wohl momentan erſchüttert, der Glaube ſelbſt aber als ſein Inhalt iſt als die Wahrheit unwankend und geht, wie nun ſchon ſo viele Jahrhunderte, aus jeder Dämmerung des Zweifels als die ewig ſich ſelbſt verjüngende Sonne des geiſtigen Lebens wieder mit neuem Glanze hervor. Von dieſem Standpunkt aus wünſchen wir die folgende Unterſuchung gewürdigt und würden jene Bemerkung über den Werth des Zweifels für das Erkennen und ſeinen Urſprung aus dem Glauben ſelbſt ganz unterlaſſen haben, wenn nicht neuerdings das ſkeptiſche Denken ſich mit ſeinen Dubitationen an das Forum der urtheilloſen Menge gewendet und durch eine ſolche falſche Richtung der Mittheilung des Zweifels dieſen ſelbſt bei ängſtlichen Gemüthern ſo in Verruf gebracht hätte, daß ſie ihn überhaupt für ein diaboliſches Thun halten, welches einem wahrhaften Chriſten gar nicht in den Sinn kommen könne, weil demſelben die bibliſche Darſtellung der chriſtlichen Religion eine überſchwengliche, allen Zweifel durch die Feſtigkeit des Buchſtabens ausſchließende Gewißheit mittheilen werde. Gegen eine ſolche die freie Entfaltung des Wiſſens feſſelnde Anſicht werden wir den ernſten Zweifel des Glaubens an ſich ſelbſt immer als eine That des ächten Chriſtenthums, insbeſondere des Proteſtantismus, in Schutz nehmen, denn es iſt einerſeits des freien Menſchen unwürdig, ſich den Zweifel, wenn er ungeſucht als Problem dem Erkennen ſich aufdringt, zu verbergen, vor ihm zu fliehen; andererſeits iſt es, wie die Ge-

Digitized by Google

ſchichte der Theologie und Philoſophie nun genugſam zeigt, unmöglich, ihn zu unterdrücken und das Gerathenſte bleibt alſo, ihm ſein Recht als dem Agitator der Wiſſenſchaft einzuräumen, nicht aber ihn mit fruchtloſen Machtſprüchen und gutgemeinten, weichlichen Warnungen verſcheuchen zu wollen. Gegen die frivole Manier der Aeußerung möge dagegen die Stimme des Glaubens ſo nachdrucksvoll als möglich ſich erheben, ſich jedoch auch hier noch vorſehen, den harmloſen Scherz, wir möchten ſagen, die Naivität des Skeptikers nicht ſogleich zur dämoniſchen Malice zu ſtempeln. Zwiſchen einem Bayle und Lichtenberg, einem Voltaire und Kant iſt in dieſer Hinſicht eine Kluft befeſtigt.

Wir wollen im folgenden die Grundlinien einer Unterſuchung geben, die von Anderen, vielſeitiger Gebildeten, als uns, unſtreitig beſſer geführt werden kann, für welche aber noch ſo wenig geſchehen iſt, daß wir ſelbſt eine flüchtige Skizzirung des Ganzen für einen Fortſchritt halten. Einſtweilen möge man, bis tiefere Forſcher Tieferes geben, dieſe Andeutungen erlauben. Der Sache ſelbſt ſind wir ſeit einer Reihe von Jahren von den verſchiedenſten Seiten aus ſtets von Neuem begegnet, ſo daß uns ihre Wichtigkeit vollkommen klar iſt und wir daher in dieſem Bewußtſein das Mangelhafte unſerer Bemühung um dieſelbe nur um ſo lebhafter empfinden. Dieſe Sache iſt der Gedanke einer Verklärung der Natur. Wir wollen:

zuerſt die Anſicht ſelbſt zu entwickeln ſuchen, welche dieſe Verklärung als eine durch die Negation der Sünde vermittelte, zukünftige darſtellt;

zweitens die Zweifel darlegen, welche dem Gedanken einer Verklärung der Natur überhaupt, wenn darunter die Abſorption der Natur in den Geiſt, die Vernichtung derſelben verſtanden wird, entgegengeſetzt werden können;

drittens die Verklärung der Natur durch den Geiſt als die That der fortſchreitenden Geſchichte, ſomit als die

That der chriſtlichen Erlöſung, welche der Mittelpunkt aller Geſchichte iſt, zu begreifen ſuchen.

I.

Die Verklärung der Natur.

Die Natur iſt das Produkt der ſchöpferiſchen Energie Gottes. Da das Schaffen ein Offenbaren iſt, ſo muß die Natur als Geſchaffenes dem Begriff Gottes von ihr entſprechen, denn es iſt ſeine Weſenheit, ſich ſelbſt in ſeinem Thun zu erreichen. Es würde den Begriff Gottes als des Abſoluten negiren, wenn die durch ihn als Natur geſetzte Realität nicht dem Begriffe, den er als ſetzender von ihr hat, durchaus angemeſſen wäre. Die Idee iſt die Einheit des Begriffs und ſeiner Realität und die Natur als die geſetzte Erſcheinung der göttlichen Macht und Weisheit vollkommen.

So als vollkommene iſt die Natur in ihrer Urſprünglichkeit zu denken. Allein die Natur iſt nicht geblieben, was ſie anfänglich war. Sie iſt verändert worden. Und zwar nicht durch ſich. Denn da ſie ohne ſelbſtbewußtes Denken und Wollen iſt, ſo kann ſie in ihrem Lebensprozeſſe nur die Nothwendigkeit des ihr von Gott anerſchaffenen Geſetzes erfüllen und eine willkührliche Abweichung von demſelben iſt ihr alſo unmöglich; ſie, in ihrer Unmittelbarkeit, bleibt, was ſie iſt, die Manifeſtation des ſchaffenden Gottes.

Folglich iſt die Veränderung der Natur von Außen her in ſie gebracht worden. Das Subjekt, welches dieſe Schuld trägt, iſt der Menſch. Er iſt nämlich von Gott zum Herrn der Natur berufen und daher zum Mikrokosmus des irdiſchen Univerſums gebildet worden, ſo daß in ihm die Totalität des Naturlebens zur vollendetſten Harmonie ſich zuſammenſchließt. Allein der Menſch iſt zugleich durch den Geiſt, den ihm Gott als ſeinem Ebenbilde von ſich ſelbſt eingeblaſen, über die Natürlichkeit hinausge-

Digitized by Google

hoben. Er iſt frei. Wie ſich ſelbſt, ſo kann er auch Gott denken und wollen. Der Menſch vermag alſo das Geſetz Gottes, das er ſelbſtbewußter Weiſe erkennt, willkührlich zu brechen. Gott hat ihm die Erfüllung deſſelben frei gelaſſen. Bei dieſer Möglichkeit eines negativen Verhaltens der menſchlichen Willkühr zum göttlichen Geſetz iſt es nun, wie die Geſchichte, insbeſondere das Zeugniß der heiligen Schrift lehrt, nicht verblieben, ſondern es iſt zur Wirklichkeit der Negation, zur Sünde gekommen.

Allerdings iſt nun die Sünde zunächſt ein rein geiſtiger Akt, eine Perverſität des Denkens und Wollens. Da aber der Menſch die Spitze der ganzen Schöpfung, die concrete Zuſammenfaſſung des ganzen Naturlebens ausmacht, ſo konnte ſeine geiſtige Entzweiung mit Gott nicht ohne Rückwirkung auf die Natur bleiben. Der Grimm des negativen Eigenwillens ſchlug auch in ſie ein; das Gift der Selbſtſucht ſchlich ſich auch durch ſie hin und ein ungeheurer Riß ſchuf die Schiedlichkeit und Feindlichkeit der Creaturen. In den Geſtirnen traten Aberrationen von der primitiven Bahn hervor. In den Elementen brach in der Luft der Blitz ſchmetternd heraus. Die Orkane ſchnoben heran; die Wellen der Ströme wagten ſich über das Ufer; die Meereswogen brandeten mit Wuth gegen die Erde und dieſe ſelbſt wurde von Feuerſtrömen in ihren Eingeweiden convulſiviſch zerriſſen. Außerdem aber wurden in der unorganiſchen Natur die Säuren, die Gifte erzeugt. Doch noch beſtimmter reflektirte ſich der Sündenfall des Menſchen in der organiſchen Natur, weil hier das innere Gift die Geſtalt auch äußerlich verzerrte und wahrhaft hölliſche Formen hervorbrachte. In der ſo lieblichen Pflanzenwelt entſtanden Giftpilze, Stechapfel u. ſ. w. In der Thierwelt aber, weil ſie durch ihre Beſeelung dem Conſenſus mit dem Geſchick des Menſchen am innigſten verbunden iſt, zahlloſe Ungeſtalten, denen die Tücke nicht blos aus dem Auge ſpricht, ſondern wo der ganze Habitus ein

Digitized by Google

Reflex der Bosheit iſt. Man denke an den Skorpion, an die Spinnen, Wanzen, den Rochen, an den Leguan, die Molche, Klapperſchlangen, an die Eulen, Fledermäuſe, Ratten u. ſ. f. u. ſ. f. In der That, kann man Gott eine ſo grauenerregende, Callot'ſche Phantaſie zutrauen? Sollte er das Häßliche habe ſchaffen können und iſt daſſelbe nicht vielmehr das Reſultat der inneren Verkrüppelung, des pſychiſchen Egoismus, des Selbſtwiderſpruchs mit dem göttlichen Geſetz? Noch deutlicher aber tritt dies hervor, wenn man ſieht, wie die Thierwelt ſich ſelbſt in Wuth und Haß zerfleiſcht, wie die Luſt an der Zerſtörung, der Blutdurſt, die Grauſamkeit, überall lauſchen. Iſt es glaublich, daß Gott ſo furchtbare Begierden ſeinen Geſchöpfen eingepflanzt, daß er z. B. eine Hyäne geſchaffen habe, welche ſelbſt die Ruhe der Todten ſtört? Die Spitze dieſes negativen Elementes in der Natur iſt der Tod als der gerade Gegenſatz gegen das Leben, das von Gott, dem Lebendigen, ausgeht. Der Tod iſt das Brandmal, welches die Sünde des Geiſtes der Natur eingedrückt hat. Der Tod, die Auflöſung des Organiſchen in's Unorganiſche, iſt nichts Nothwendiges, nichts durch Gott Geſetztes, ſondern eine Conſequenz der frevelnden Willkühr des Menſchen, die ihn als Strafe verwirkte. Der geiſtige Tod des Geiſtes durch das Böſe reproducirte ſich in dem natürlichen Tode der Geſchöpfe.

Wie jedoch Gott die Welt aus Liebe zu ihr erſchaffen hat, ſo iſt er auch nicht bei der abſtrakten Strafe ſtehen geblieben, ſondern er iſt, obſchon er ſie als Züchtigung dem Menſchen nicht erſparen konnte, widrigenfalls er ſeiner Gerechtigkeit nicht genügt hätte, auch zur Verſöhnung der Entzweiung fortgeſchritten. Für den Menſchen iſt dieſelbe durch die eigene Menſchwerdung Gottes in Chriſto gegeben. Chriſtus theilte die ganze Endlichkeit des Menſchen, endlich auch den Tod. Allein wie er durch die Auferſtehung über denſelben hinausging, ſo iſt er auch in ſeiner Natürlichkeit als ein ſolcher zu denken, der ein durch-

Digitized by Google

aus normales Leben hatte. So verwerflich und gefährlich es iſt, ſich Chriſtum als Ideal der Schönheit zu denken, ſo ſehr liegt es doch in ſeinem Begriff, ihn ſich nicht als häßlich oder mit irgend einer Abnormität vorzuſtellen. Wie nun die Natur durch die Vermittelung des Menſchen zur Entzweiung mit ſich ſelbſt, zur monſtröſen Häßlichkeit u. ſ. f. heruntergebracht wurde, ſo kann und muß ſie auch durch den Menſchen wieder mit ſich und mit Gott verſöhnt werden. Wenn der Menſch als der Prieſter der Natur ſich heiligt und mit Gott ſich verſöhnt, ſo wird auch ſie ſelbſt den Effekt einer ſolchen Reintegration empfinden und der Menſch iſt alſo zu dem großen Werk einer Wiederbeſeligung der Natur, einer Herſtellung ihres anfänglichen Friedens, berufen; eine Aufgabe, welche glücklicherweiſe für ihn mit ſeinem eigenſten Intereſſe unmittelbar zuſammenfällt, ſo daß es auch hier heißt: „trachtet am erſten nach dem Reiche Gottes, ſo wird euch alles ſolches zufallen.“

Dieſe Anſicht iſt nun nicht etwa ein frommer Wunſch, ein Spiel der Imagination, ſondern die Geſchichte beſtätigt ſie auf das Ueberzeugendſte. In unſerer heiligen Schrift wird der Menſch aus dem Paradieſe vertrieben, in welchem er, wie mit ſich und Gott, ſo auch mit den Thieren in Einigkeit lebte und in göttlicher Unſchuld ihnen Namen gab. Hinterher finden wir ihn im Schweiß ſeines Angeſichts das Brod eſſend, denn der Acker iſt verflucht; er ſoll Diſtel und Dornen tragen d. h. doch wohl, es ging eine totale Veränderung in der Pflanzenwelt vor ſich. Eben ſo aber verflucht Gott auch die Schlange, daß ſie zeitlebens auf dem Bauch kriechen ſolle, was doch auf ein Andersſein ihres früheren Zuſtandes und von ihr auf die anderen Thiere ſchließen läßt. Das Weib ferner ſoll mit Schmerzen gebären, der Tod aber allen Menſchen gewiß ſein. Deutlicher, freier von allen mythologiſchen Auswüchſen, läßt ſich gar nicht ausſprechen, daß die Zerriſſenheit der Natur, insbeſondere der Tod, Folge der Sünde

Digitized by Google

ſind. Wenn nun, zufolge der moſaiſchen Ueberlieferung, von dem Weibe derjenige geboren werden wird, der dem Samen der Schlange den Kopf zertreten ſoll, ſo iſt doch darin unſtreitig eine Hinweiſung auf Chriſtus gegeben und durch dieſen auf die Wirkſamkeit, welche das erlöſ'te Geſchlecht der Menſchen auf die Natur haben wird. Hiermit ſtimmt auch das Zeugniß der Neuteſtamentiſchen Schriften, denn Paulus ſagt, daß alle Creatur ſich ſehne, eigentlich ſeufze und in Geburtsſchmerzen ringe. Die ganze Naturwiſſenſchaft, wie ſie durch die Genialität eines Schelling, v. Baader u. A. umgeſtaltet worden, iſt hierzu der Commentar, denn die Naturphiloſophie zeigt in der Natur den nach ſich ſelbſt ringenden Geiſt. Im Mineral entdeckt ſie ſchon die Pflanze, in der Pflanze das Thier, bis die Sehnſucht der ſchöpferiſchen Offenbarung in dem Werk des Menſchen ſich befriedigt und die Reihe der progreſſiven Organiſmen abbricht.

Wie nun die chriſtliche Religion die einzig wahre iſt, ſo daß in den nicht-chriſtlichen Religionen nur das Religion iſt, was mit dem Chriſtenthum übereinſtimmt, ſo finden wir auch bekanntlich in dem Paganismus durch alle ſeine Formen die Erinnerung an eine paradieſiſche Zeit, an einen durch irgend einen Frevel bedingten Verluſt ihrer göttlichen Seligkeit und einen Hinausblick in die Zukunft, in welcher alle Noth der Erde aufgehoben ſein wird. Es iſt alſo in allen Religionen eine Spur jener hiſtoriſchen Thatſache und jener Weiſſagung auf einſtige Erlöſung vorhanden und ſelbſt ſolche Religionen, welche mit dem Orient, als dem Mutterlande der Religionen, nicht mehr in ſo engem Verbande waren, wie die Griechiſche und Römiſche, Celtiſche und Scandinaviſche, ermangeln doch dieſer Elemente nicht; ja, bei den Römern erklingt der Schrei der Sehnſucht nach jenem Urfrieden der Welt, wo der Löwe noch neben dem Lamme weidete, gerade in der Zeit des einbrechenden Sittenverderbens, nur um ſo rührender.

Gegen dieſe Beweiſe aus der heiligen Schrift und der Geſchichte der Religionen könnte der Verſtand durch ſeine exegetiſchen Künſte, die ſo oft das Unmögliche möglich machen und durch ſeinen hiſtoriſchen Pragmatismus, der die Mythen mit den Artikeln der Handelscaravanen und mit dem Gepäck der Armeen ſo geſchickt nach allen vier Weltgegenden zu transportiren weiß, in Gleichgültigkeit verfallen; vielleicht auch die oben geäußerten Gedanken von einem geheimen Connex des Geiſtes mit der Natur und dem Reflex der Sünde in Krankheit, Mißgeſtalt und Tod für verſtandloſen Myſticismus erklären: allein es exiſtirt eine von ihm ſelbſt eifrig angebauete Wiſſenſchaft, die Petrefaktenkunde, deren Zeugniß er nicht ableugnen kann, weil es von Gott mit rieſenhaften Zügen in das Buch der Natur ſelbſt eingeſchrieben iſt. Hier finden wir Pflanzen und Thiere, die jetzt nicht mehr exiſtiren und in Gegenden, welche, jetzt rauh und neblig, früher eines lieblichen Klima's, einer Palmenatmosphäre, ſich erfreut haben müſſen. Die Petrefaktologie beweiſ't alſo unzweideutig die Wahrheit einer ungeheuren Kataſtrophe der Natur und die gründlichſten Geologen, ein de Lüc, ein Cüvier, ein Steffens, ein Karl v. Raumer u. ſ. f., haben die Tradition der Bibel mehr beſtätigt, als angezweifelt.

Doch wenn auch dies alles zugegeben wird, ſo bleibt doch noch eine große Schwierigkeit zurück, die Vollendung der Verſöhnung. Wenn nämlich die chriſtliche Kirche unzweifelhaft durch den Fortſchritt der inneren Heiligung ihrer Glieder wie durch das Wachsthum nach Außen hin zur Calmirung der Natur Vieles beiträgt, ſo wird doch der status quo des menſchlichen Geſchlechts wie der Natur niemals die Abſolutheit des primitiven Zuſtandes erreichen, ſondern es wird immer nur eine Approximation an ungetrübte Seligkeit vorhanden ſein und die Gewaltſamkeit der elementariſchen Mächte, wie die Tücke der

thieriſchen Begierde, werden immer noch, wenn gleich in unendlich geringerem Maaße exiſtiren. Der verſtorbene Generalſuperintendent des Fürſten Pückler-Muskau, Petrik, ſtellte vor einigen Jahren den Gedanken auf, daß allmählig die Sittlichkeit der Menſchen eine ſolche Höhe, eine ſolche Entfremdung von aller Natürlichkeit erreichen werde, daß dem Einzelnen unmöglich ſein würde, die Geſchlechtsluſt zu befriedigen. Die ethiſche Virtuoſität werde den ganzen Organismus ſo durchdringen, daß ſo fleiſchliche Begierden gar nicht mehr würden erregt, ſondern durch die geiſtige Beſonnenheit im Entſtehen ſogleich wieder vernichtet werden. Dadurch würde dann ein Ausſterben des Menſchengeſchlechts und mit dieſem eine durch die That menſchlicher Geſittung vollbrachte Selbſtbeendigung der Geſchichte in der vollkommen realiſirten Kirche eintreten. Allein dieſer Meinung kann man deshalb nicht beitreten, weil ſie in das Katholiſirende fällt, denn es läßt ſich aus ihr nicht fortleugnen, daß ſie die Ehe doch noch als einen wenn auch geheiligten Reſt der Sünde anſieht. Der Katholicismus kann kaum anders, um den Cölibat als eine nothwendige Inſtitution der Kirche zu retten, als einen Schatten auf die Ehe und den durch ſie ethiſirten Geſchlechtsprozeß zu werfen, obwohl nach der bibliſchen Tradition Gott ſelbſt im Paradieſe die Ehe conſtituirte und Chriſtus aus dem Schooß eines Weibes geboren zu werden nicht verſchmähte. Wäre die Ehe in der That auch nur mit einem Minimum von Sünde behaftet, wie die gegen ihre Mütter ſo undankbaren Cölibatsvertheidiger behaupten, ſo müßte ſie auch jetzt ſchon aufhören.

Das Wahre iſt, daß die Negation der Negation nicht des Menſchen That allein, ſondern eben ſo ſehr Gottes That iſt. Die Apokataſtaſe, die Adunation, die Wiederbringung aller Dinge, iſt nur in einem letzten großen Akt, in einem Weltgericht möglich, in welchen nämlich

das Gute von der irdiſchen Verwicklung mit dem Böſen herausgenommen und die jetzige Welt als der Schauplatz der dann abgelaufenen Geſchichte vernichtet werden und nichts als Himmel und Hölle, vielleicht, nach einigen Interpreten und Dogmatikern, die dem Scotus Erigena, überhaupt der Anſicht des Neoplatonismus vom Böſen folgen, auch dieſe nicht exiſtiren wird, denn Gott wird alle Thränen abwiſchen und wird ſein Alles in Allem. Die jetzige Cultur der Natur verhält ſich zu ihrer dann vermittelſt Gottes Allmacht eintretenden Verklärung, wie die Kur eines geſchickten Arztes zu den Wundern des göttlichen Erlöſers. Wir Menſchen können wohl Dampfſchiffe bauen, die Elemente durch einander zu gewältigen, allein niemand vermag, wie Chriſtus, als die Wellen das Schiff mit den beängſteten Jüngern umtobten, dem Sturm durch ein Wort zu gebieten. Derſelbe aber, der damals dem Grimm des Elementes Schweigen auferlegte, wird die Zerſtörung der müde gewordenen Natur zur Verklärung derſelben d. h. zur Aufhebung aller groben Materie, aller häßlichen Formen u. ſ. w. vollbringen. Der eine der Petriniſchen Briefe, namentlich aber eigene Aeußerungen des Herrn im Matthäus-Evangelium und die berauſchende Schilderung des Johanneiſchen Evangeliums von dem neuen Jeruſalem, ſind die bibliſchen Bürgen für das Eintreten eines ſolchen Aktes, der plötzlich — wie Chriſtus mehrfach andeutet — die Welt umwandeln wird. Ja, der wahrhaft Gläubige, wird in Chriſti eigener Geſchichte die Verklärung der Natur typiſch vorgebildet finden, denn nachdem er ſchon Tod und Hölle überwunden hat, nachdem er mit den Seinigen zwar noch manchen Moment theilt, ja ſelbſt an ihren Mahlzeiten participirt, jedoch immer ſchon in einer geheimnißvollen Iſolirung, nicht, wie vorher, in continuirlicher Gemeinſchaft mit ihnen erſcheint, bricht er dieſen myſteriöſen Umgang plötzlich durch die Himmelfahrt ab.

Digitized by Google

Der trockene Verſtand, dem nicht blos die göttliche Offenbarung, ſondern auch menſchliche Poeſie, z. B. die eines Dante, ein Buch mit ſieben Siegeln iſt, wird nicht ermangeln, ſolche Erwartungen des Frommen zu belächeln und an die Momente der Geſchichte zu erinnern, wo nicht etwa nur Einzelne, ſondern Tauſende den Weltuntergang erwarteten, der dann doch immer nicht, auch nicht im Jahre 1836, erfolgt ſei. Allein gerade daß die Furcht vor dem Tag des Herrn, die Erwartung ſeines beſtimmten Einbruchs, ſich beſtändig im Gemüth der Menſchen erneuet, iſt viel mehr ein Beweis für die Realität des Inhalts dieſes Glaubens, als ein Argument dagegen. Daß die menſchliche Berechnung in der Fixirung eines Tages fehl greift, geſchieht ihr ſogar Recht, denn es iſt ein gewiſſer Vorwitz darin, und Chriſtus ſelbſt ſagt ja, daß Gott allein Zeit und Stunde zu wiſſen aufbehalten ſei. Wir können alſo die Wiederherſtellung des Paradieſes in einer durch den göttlichen Geiſt von allem Böſen und allem Uebel gereinigten, zum lauteren Organ des Geiſtes verklärten Natur, ungeſtört durch die Grübeleien des Verſtandes, mit Gewißheit erwarten.

II.

Der Zweifel gegen die Verklärung der Natur.

Allerdings iſt der abſtrakte Verſtand, wie deſſen Begriff ſeit der Kantiſchen Philoſophie in Deutſchland beſtimmt worden, nicht dazu gemacht, dem Glauben volle Gerechtigkeit widerfahren zu laſſen. Allein der Glaube, wie wir ihn ſich haben ausſprechen laſſen, vermag auch nicht, ohne ſeinem Standpunkt ungetreu zu werden, das Wiſſen zu befriedigen, denn er ſteckt ſelbſt voller Abſtraktionen. Sein Verfahren beſteht darin, daß er den abſtrakten Gedanken der Möglichkeit durch Berufung auf Beiſpiele der Wirklichkeit zu affirmiren ſucht. Die Analogieen der Natur, die Mythen der Völker, das Zeugniß der hei-

ligen Schrift ſind die Gründe, auf welche er ſich ſtützt. Das Negative, Schmerz, Krankheit, Tod, ja, das Böſe ſelbſt, das er in eine Hölle abſperrt, wird von ihm aus Natur und Geſchichte eliminirt. Die Negation der Negation iſt eine blos abſtrakte. Die Wirklichkeit ſagt zu Gott: ſieh, trotz deiner Menſchwerdung auf Erden und der durch dich dem menſchlichen Geſchlecht vermittelten Wiedergeburt komme ich nicht weiter; die Vulkane ſpeien noch immer Feuer; die Orkane reißen die Dächer von dir geheiligten Kirchen; Tieger fallen fromme Miſſionare an, die den Glauben an Dich ausbreiten; ja, ganz gute Chriſten müſſen zuweilen Hungers ſterben, blos weil ihnen ein Stück Brod, alſo elende Materie, fehlt; von dem Fanatismus des Böſen zu ſchweigen, der, wenn man Attentate, wie Fieschi's Höllenmaſchine, Monomanieen, wie von dem Mönch Vincenz, dieſem Büchercardillac u. ſ. f. erlebt, eher zu ſteigen, als zu ſinken ſcheint. Und hiergegen ſagt Gott dann: Du ſollſt nicht mehr ſo ſein! Und wie er einſt ſein Werde zum Licht ſprach, ſo ſpricht er ſein Werde, die Welt im Feuer zu verzehren und die ſonſt ſich in's Unendliche hin fortwälzenden Wogen der Geſchichte von den Flammen des Weltbrandes auflocken zu laſſen.

Die Hegel'ſche Philoſophie hat nun ein beſonderes Intereſſe, die Negation der Negation nicht in ſo äußerlicher Weiſe zu nehmen, ſondern als das Produkt eines immanenten Prozeſſes. Ihre Methode fordert das Negative als ein nothwendiges Moment der ſpekulativen Bewegung und von dieſer iſt ſie überzeugt, daß ihr Rhythmus der des göttlichen Lebens ſelbſt ſei. Sie kann alſo nicht anders, als die Endlichkeit, den Widerſpruch, den Schmerz, den Tod als vernünftig zu rechtfertigen, wie ja auch ſchon oft genug von ihr verſucht worden. Die Vertiefung, um nicht zu ſagen, Verliebtheit der Hegel'ſchen Philoſophie in die Negation ging ja bekanntlich ſo weit, daß ſie das Leben des Thiers als die concrete Angſt de-

finirte und dem menſchlichen Geiſt über den Tod des Organismus hinaus die Fortexiſtenz abſprach; wurde nun auch die Richter'ſche Lehre durch die Göſchel'ſche Polemik als eine verwerfliche Aberration des Syſtems, als eine falſche Conſequenz, als ein Mangel in Auffaſſung des Prinzipes, nachgewieſen, ſo hatte Bachmann doch wegen jenes Enthuſiasmus Hegel's für die Bedeutung der Negation nicht Unrecht, wenn er ihn, mit beſonderer Anſpielung auf den Schluß der Phänomenologie, dem Indiſchen Siwa verglich, der ſein Leben im Tödten hat und ſich mit den Schädeln der Leichen ſchmückt! So lautet die Anklage derer, welche in der Negation nicht die Poſition, nur eine abſtrakte Hinrichtung zu ſehen im Stande ſind.

Die Zweifel, welche ſich gegen die vorhin gegebene Entwicklung einer Verklärung der Natur erheben laſſen, gehören daher mehr oder weniger dem Hegel'ſchen Syſtem an, wenn es ſonſt nur ehrlich ſein will. Da jedoch die Naturphiloſophie von Hegel ſelbſt am wenigſten ausgearbeitet worden, ſo hat man das hier ausgeſprochene Bedenken nicht unmittelbar, wie die Conſequenzmacherei liebt, auf Hegel's Rechnung, ſondern auf die des Verfaſſers dieſer Unterſuchung zu ſetzen. Dieſer aber iſt nicht anmaßend genug, ſeine Bemerkungen mit erſchöpfenden Begründungen zu verwechſeln, ſondern beabſichtigt nur die Sache etwas weiter zu bringen, als ſie zuletzt in der Polemik gekommen war, welche Pabſt in den von ihm und Günther herausgegebenen Janusköpfen gegen ihn eröffnete.

Darin, daß die Natur, in ihrer Integrität als vollkommen, d. h. als die Realiſation gedacht werden muß, ſtimmt die Philoſophie mit dem Glauben überein.

Allein einen Schritt weiter trennt ſich ſchon das Glauben vom Wiſſen. Die Philoſophie erkennt nämlich in der Natur die durchgängigſte Vernünftigkeit und erblickt in ihr die ewige Herrlichkeit Gottes noch eben ſo herrlich aufgeſchloſſen, als in dem Augenblick, wo die

jungfräuliche Erde zuerſt von ihm zu ſelbſtſtändigem Leben entlaſſen wurde. Die Philoſophie leugnet alſo, indem ſie in der Natur überall das Maaß der Vernunft findet, die Veränderung derſelben im Intereſſe der Vernunft. Sie begreift nicht, welche Unvollkommenheit, welche Unvernunft in dem Sphärentanz der himmliſchen Körper, in den großen Erſcheinungen des meteorologiſchen Prozeſſes, in den lieblichen Formen und Farben der Pflanzen, auch der giftigen, in dem wundervollen Bau der Thiere, in der conſequenten Stufenreihe der Organismen exiſtiren ſoll. Der teleologiſche Beweis für das Daſein Gottes kann als phyſikotheologiſcher allerdings bis zur trivialen Kleinigkeitskrämerei herunterſinken, die durch ihren Egoismus für die Glückſeligkeit des Menſchen faſt an Frivolität anſtößt, allein dergleichen Auswüchſe einer Lithotheologie, Brontotheologie, oder die poetiſche Fadheit eines Brockes und Witſchel, oder die wiſſensſtolze Frömmigkeit der Stunden der Andacht u. ſ. w., können die Wahrheit der Sache nicht aufheben. Je mehr man ſich mit der Natur beſchäftigt, um ſo weniger Unvollkommenheit entdeckt man darin und um ſo mehr führt ſie in das Adyton ihres Tempels, wo nicht eine Göttin von Sais, ſondern Gott der Geiſt als der ewige Werkmeiſter (nicht als das Werkzeug) der Natur ſich enthüllt. In der Jugend ſind viele Aerzte Materialiſten, die im Alter nach längerem Umgang mit der Natur nicht ſelten über die Unbegreiflichkeit ihres wundervollen Lebens in Schwärmerei und Pietismus verſinken. Was aber als eine Hauptſache der tieferen Naturerkenntniß erſcheint, das iſt die Einſicht, wie es in ihrer Idee liegt, die Strenge des Begriffs nicht feſthalten zu können, ein Ausdruck, deſſentwegen Hegel ſo oft angefeindet worden und der gerade der Beweis iſt, daß er die Natur nicht als einen depotenzirten, von ſich abgefallenen Geiſt, den Geiſt nicht als eine potenzirte zum Selbſtbewußtſein gekommene Natur anſah. Die Na-

Digitized by Google

tur iſt Idee, aber im Elemente der Aeußerlichkeit, in Raum und Zeit, während die logiſche Idee als ſolche nur iſt im abſtrakten Elemente des Denkens. Daher iſt die Natur in ihren einzelnen Gebilden wie in der Totalität ihres Lebens Nothwendigkeit. Der Nothwendigkeit aber ſteht die Zufälligkeit gegenüber. Weil die Geſtalten der Natur ſich bewußtlos, wenn auch nicht alle gefühllos, entwickeln, ſo können ſie bei ihrer Geneſis von Außen kommende Influenzen nicht ſo von ſich abhalten, als der freie durch den Willen ſich beſtimmende Geiſt und es werden daher in der Sphäre der relativen Nothwendigkeit eine Menge von Vermiſchungen der reinen Typen möglich, die als ein Spiel der Umſtände erfaßt werden müſſen, ohne in der Idee der Natur, wenn man ſie an und für ſich auffaßt, einen abſoluten Boden zu haben. Als zufällig können ſie exiſtiren oder auch nicht und die Idee der Natur wird weder durch die Exiſtenz noch durch die Nichtexiſtenz alterirt. Ob es noch eine Art von Ziegen, von Geranium, noch eine neue Miſchung chemiſcher Elemente u. ſ. f. mehr giebt, darauf kommt für die Idee der Natur nichts an und die Naturerkenntniß verfällt in die Gefahr künſtlichen Zwanges, wenn ſie es unternimmt, in der Breite des Mannigfaltigen, in den zufälligen Metamorphoſen des Einzelnen, überall eine ſyſtematiſche Nothwendigkeit nachzuweiſen. Die Grundbeſtimmungen der Natur, die an und für ſich als Idee auch ein Syſtem iſt, ſtehen ganz feſt, während einzelne Gebilde durch ihre Unbeſtimmtheit unendlichen Streit erregen, indem Phytozoen und Zoophyten, Affen und Maki's, das Schnabelthier u. ſ. f. den Forſcher gleichſam necken. Dieſe Ohnmacht der Natur im Einzelnen, wie Hegel ſich ausdrückte, iſt aber, als ihrem eigenthümlichen Element, der äußerlichen Daſeinsweiſe, entſprechend, ſo wenig ein Mangel, daß vielmehr eine gewiſſe Heiterkeit dadurch in der Erſcheinung der Natur entſteht. Nur im Logiſchen iſt

der

Digitized by Google

der Begriff in der ungehemmteſten Continuität mit ſich; in der Natur berührt ſich im Nebeneinander des Raums das Heterogenſte mit einander; im Geiſt iſt die reale Möglichkeit vorhanden, daß er ſeinem Begriff auch äußerlich adäquate Realität giebt; aber als frei kann er auch durch Willkühr das ſeinem Begriff Widerſprechende hervorbringen, ſo daß die Maſſe der Anomalieen, der Abnormitäten, das Spiel der Abweichungen von der weſenhaften Norm noch unendlich größer und mannigfaltiger iſt als in der Natur.

So viel im Allgemeinen über den Anſchein von Unvernunft in der Natur. Der Glaube ſelbſt geſteht zu, daß die Natur als unfrei nicht ſich ſelbſt habe verändern können, ſondern durch den Menſchen ſei dieſe Veränderung bewirkt. Daß nun der Widerſpruch des creatürlichen Geiſtes gegen Gott in der Sünde die natürliche Individualität des Menſchen corrumpiren kann und wird, iſt durchaus begreiflich, denn die Leiblichkeit iſt das unmittelbare Organ des Geiſtes. Wie aber dieſer Zuſtand auch der der ganzen Natur habe werden können, bleibt unbegreiflich. Von Seiten des Rechtsbegriffs kann man ſich mit einem ſolchen ſympathethiſchen Leiden deshalb nicht ausſöhnen, weil die Natur in ihrem Unbewußtſein die That des Menſchen durchaus nicht theilen konnte, alſo eine Degradation, ohne ſie verdient zu haben, ſie getroffen hätte. Wenn wir Menſchen ſchon die Thierquälerei als ein Unrecht anſehen, ſo würde die durchgreifende Entzweiung in der unorganiſchen und organiſchen Natur als Conſequenz der menſchlichen Sünde ein göttliches Unrecht ſein, das, bedeutungslos für die nichtempfindende Natur, für die fühlende unendliche Qual bereitete. Von Seiten des pſychiſchen Zuſammenhangs aber bleibt die Schwierigkeit, den Cauſalnexus nachzuweiſen, wie über den Menſchen hinaus der Effekt der Sünde ſich habe manifeſtiren können. Diejenigen, welche ſagen, in dem Abfall des Menſchen von

Gott ſei auch die ganze Natur abgefallen, vergeſſen zunächſt, daß die Natur von Gott gar nicht abfallen kann; ſodann aber erwägen ſie gar nicht, welche ſinnloſe Zumuthungen ſie der Natur machen, ſobald man in's Einzelne ſich einläßt und ſuchen mit allgemeinen Ausdrücken ihre Unwiſſenheit zu verhüllen. Ein Erbeben, ein Riß u. ſ. f. ſei durch die Natur gegangen, mit welchen an ſich ſehr poetiſchen Vorſtellungen noch nichts geſagt iſt. Pabſt machte den Verſuch einer näheren Erklärung und ſah ſich genöthigt, in der Natur den Geiſt zu ſetzen. Er mühete ſich ab, nicht in den blos quantitativen Unterſchied des Schellingianismus zwiſchen Natur und Geiſt zu verfallen, verfiel aber doch darin und meinte, daß ich, der ich dem Panlogos, dem Monismus des Gedankens, huldige, doch gegen eine ſolche Anſicht eigentlich gar nicht fremd thun könnte, weil für mich, was auch ganz richtig iſt, nur nicht, wie er es meint, die Materie doch nicht etwas abſolut Unideelles ſein könnte. Ich müßte alſo in der Natur, in der Materiatur den ſchon an ſich ſeienden, wenn auch nur erſt zur Vorſtellung, nicht zum klaren Begriff ſeiner ſelbſt gekommenen Geiſt anerkennen. Die naivſte Selbſtwiderlegung Pabſt's iſt, daß, obwohl er die Deformität, krankhafte Infektion der Natur u. ſ. f. als Folge der menſchlichen Sünde behauptet, er ſelbſt einen ſehr beachtenswerthen Verſuch einer Conſtruktion der Natur in denſelben Janusköpfen macht und darin nichts als die ſchönſte Harmonie und Conſequenz der Natur blicken läßt. Jene Anſicht nun iſt nicht, wofür ſie, z. B. bei Herrn F. v. Baader, gern gegeben wird eine myſtiſche, ſondern eine magiſche. Der Myſticismus ſucht nach Gründen, iſt das Streben zur Tiefe; allein hier wird ein Zuſammenhang vorausgeſetzt der grundlos iſt. So aber verfährt die Zauberei; ſie bringt durch Urſachen Wirkungen hervor, welche in der Urſache ſelbſt gar nicht involvirt liegen. Jacob Böhm, dem Herrn F. v. Baader ſo gut als St. Mar-

Digitized by Google

tin und Herr v. Schelling in ſeiner Abhandlung über die Freiheit das Beſte verdanken, iſt in dieſem Punkt ein ächter Myſtiker, denn er ſetzt die Negativität, welche in der Natur ſich offenbart, als ein Moment in dem Weſen Gottes ſelbſt; in Gott ſchon iſt der Grimm, die Qual, die Finſterniß, der Zorn u. ſ. w. Jene Anſicht aber iſt wohl tiefſinnig gemeint und ſehr poetiſch, allein ohne die Tiefe, die ſich bei Böhm ausſpricht. Und wenn dieſer die Sünde ebenfalls in Zuſammenhang bringt, ſo geſchieht es ohne ſolche allgemeine Vorausſetzung in Bauſch und Bogen, wie dort, ſondern er ſucht die Verkehrung des Centrums im Naturwillen beſtimmt nachzuweiſen.

Die Schelling'ſche Philoſophie hat das große, auch oft genug anerkannte Verdienſt, die Naturphiloſophie unter uns zu einer hohen Stufe erhoben zu haben, allein es kann nicht geleugnet werden, daß ſie, durch den Mangel an Methode, an logiſcher Beſonnenheit, auch viel Trübheit, phantaſtiſche Gährung, Begriffsloſigkeit, die ſich doch für Philoſophie hielt, begünſtigte. Hierher gehört namentlich der Gedanke, daß die Natur von dem Geiſt nur durch ein Mehr von Realität ſich unterſcheide, alſo an ſich der Geiſt ſelbſt ſei, der, in der Steigerung der Naturpotenzen, als der ſich ſelbſt affirmirende auch das Ziel ihrer Sehnſucht ſei. Hierauf wurde nun jene Pauliniſche Stelle gedeutet, daß alle Creatur nach der Freiheit der Kinder Gottes ſich ſehne. Obſchon auf dieſe Stelle der ſonſt in der Exegeſe gültige Grundſatz der Erklärung aus dem Zuſammenhang nicht in der Weiſe angewendet werden konnte, daß man in den neuteſtamentiſchen Schriften, namentlich in Chriſti Reden ſelbſt, eine Spur der Anſicht nachgewieſen hätte, daß die Natur ihrem Begriff nicht entſpreche und von einem ſie drückenden Fluche durch den Segen der zunächſt auf den Menſchen gerichteten Erlöſung miterlöſ't werden ſolle, ſo wurde doch darin das Thema der Schelling'ſchen Philoſophie bewährt gefunden, daß die Natur

Digitized by Google

in graduellem Fortſchritt in dem Menſchen offenbar zu werden, in ihm ihre Erlöſung zu finden trachte. Man ignorirte bei dem Ausmalen der geheimen Sehnſucht, welche aus der Pflanzen- und Thierwelt ſich hülfeflehend an den Menſchen als den Vermittler ihrer Verklärung wende, daß andere Stellen der neuteſtamentiſchen Schriften eine ganz andere Anſicht ausſprechen. Paulus z. B. ſagt, daß die Heiden für ihr Verſinken in Götzendienſt gar keine Entſchuldigung hätten, weil ihnen Gott aus ſeinen Werken nach ſeiner ewigen Kraft und Weisheit hätte offenbar ſein müſſen. Er beruft ſich alſo auf den kosmologiſchen und phyſiko-theologiſchen Beweis, was er aber nicht vermöchte, wenn die Natur eben ſo viel Irrationalität, ſo viel Häßlichkeit als Schönheit, ſo viel Kraft als Ohnmacht u. ſ. f. offenbarte. Denn in dieſem Falle iſt es ſchwierig, das urſprünglich von Gott und das durch die Sünde des Menſchen in der Natur Geſetzte zu unterſcheiden. Der Manichäismus, überhaupt der Dualismus, die Annahme eines unvollkommenen Demiurgs, die Trennung der Welt in eine Schöpfung des Lichts und der Finſterniß, ſo daß auch die Pflanzen und Thiere in reine und unreine geſchieden werden, dies Alles erſcheint dann als ſehr verzeihlich. Chriſtus aber giebt gar keine Veranlaſſung zu ſolchen Meinungen. Ihm iſt die Natur, wie ſie iſt, ganz recht. Er beklagt ſich nirgends über ſie, denn unter dem Ausdruck Fleiſch, wenn er deſſen Schwachheit der Willigkeit des Geiſtes entgegenſetzt, verſteht er bekanntlich nicht blos die phyſiſche Seite des Menſchen. Chriſtus erkennt vielmehr die Herrlichkeit der Natur an und erhebt die Schönheit der Lilien über die Pracht eines Salomo. Aber eben ſo erkennt er auch die Hoheit des Geiſtes, ſeine Präcedenz vor der Natur an. Wenn die Natürlichkeit den Geiſt zu ſich herunterziehen will, ſo fordert er kategoriſch die größte Härte gegen ſie, weil das Fleiſch kein nütze iſt. Allein nicht blos negativ erklärt

er ſich über den Geiſt als den abſoluten Zweck, ſondern auch poſitiv: Gott bekümmere ſich auch um die Sperlinge, ob denn nun der Menſch nicht viel mehr ſei, als ſie? — Die bibliſche Bewährung jener Auffaſſung der Natur als des nach ſich ſelbſt ringenden Geiſtes, der auch zur Freiheit kommen wolle, iſt alſo eine ſehr dürftige. Die Anſicht ſelbſt iſt eine ſentimentale, welche in das Phantaſtiſche der Hindusreligion zurückfällt, worin über der Identität der Natur und des Geiſtes dem Unterſchiede beider von einander noch nicht genügt iſt und in der Natur nicht blos das Werk des abſoluten Geiſtes, die Vernünftigkeit der Idee, der ſymboliſche Reflex des Geiſtes, ſondern der Geiſt ſelbſt geſehen wird. Dann iſt keine andere Conſequenz, wenn man ehrlich ſein will, möglich, als den Geiſt in der Natur auch zu reſpektiren und, wie die Bramanen, nichts Lebendiges, nichts, was eine Seele hat, zu tödten.

Daß die Poeſie den Parallelismus geiſtiger und natürlicher Akte liebt und, wenn die Angeln der Geſchichte ſich knarrend drehen, auch die Natur von dem Klang der geiſtigen Erſchütterung durchzittert werden läßt, iſt aus der Geſchichte bekannt genug. Wir wundern uns alſo gar nicht, wenn ſich ein ſo conſtantes Intereſſe für den Reflex des Sündenfalles in der Natur zeigt. Erdbeben, Sturm, Blitz, Verfinſterung des Himmels, ungewöhnliche Phänomene unter den Sternen, ſind in den Sagen der Völker ganz alltäglich. Kein welthiſtoriſcher Menſch, bei deſſen Geburt und Tod nicht dieſe Conſonanz der Natur mit dem Geiſt laut geworden wäre, z. B. bei Cäſar's Tod. Wenn aber Einige, wie insbeſondere Steffens, im Drang ihrer poetiſchen Begeiſterung die ſpekulative Nüchternheit verloren und das Bildliche mit dem Begrifflichen nicht blos vermengt, ſondern ſelbſt vermiſcht haben; wenn dann von einer Geſchichte der Natur im eigentlichen

Sinn die Rede iſt; wenn man die Gebirge ſelbſt mit einander Krieg führen läßt, wo die Helleniſche Mythologie poetiſcher die Titanen Berge ſchleudern läßt; wenn die Schöpfung des Menſchen als eine Beſchwörung des chaotiſchen Getümmels dargeſtellt wird; ſo iſt ein ſolche Verdumpfung der Wiſſenſchaft, eine Aufopferung des klaren Begriffs für die weitbauſchige Fülle unbeſtimmter Phantaſieen, aus den Kämpfen unſerer Zeit wohl erklärbar, individuell ſogar recht intereſſant, aber deshalb noch nicht für die Wiſſenſchaft gerechtfertigt.

Wenn die Schelling'ſche Philoſophie, wie wir gern zugeben, ohne es zu wollen, eine ſolche Vergeiſtung, nicht blos Begeiſtung der Natur, wär' es auch eine Schopenhauer'ſche, die der Natur ſchlechterdings zu einem Willen verhelfen will, begünſtigt hat, ſo ſoll, wie namentlich F. v. Baader vorzuwerfen nicht müde wird, die Hegel'ſche Philoſophie für die Natur des rechten Sinnes ermangeln, weil ſie nur als Mittel des Geiſtes von ihr genommen werde. F. v. Baader pflegt dies ſo auszudrücken, daß Hegel wohl ein Aufgehobenſein der Natur im Geiſt als ihrer Wahrheit, nicht aber ein Emporgehobenwerden derſelben zum Geiſt lehre. Ja, der Profeſſor Ahrens, jetzt in Brüſſel, hat in ſeiner Pſychologie zu Paris, vom Standpunkt der Krauſe'ſchen Philoſophie, gleichfalls vorgetragen, daß nach Hegel die Natur ein bloßer Durchgangspunkt der Idee ſei, und, ohne Selbſtſtändigkeit, im Geiſt verſchwinde. Ueber ſolche Mißverſtändniſſe kann jetzt auf die lichtvolle Expoſition des Dr. Schaller in ſeinem Buch: „die Philoſophie unſerer Zeit," verwieſen werden, weshalb ich mich mit der Andeutung begnüge, daß nach Hegel die Natur ein eben ſo nothwendiges Moment der Totalität iſt, als die logiſche Idee, wenn gleich der Geiſt als das totale Subjekt ſowohl über die Natur übergreift, als auch die logiſche Idee im abſtrakten Elemente des Denkens zu begreifen,

der Vernunft, die der Natur als die logiſche Fortleitung ihrer Stufen immanent iſt, ſich auch als der Vernunft bewußt zu werden vermag. Hegel lehrt ein freies Entlaſſen der Idee zur Natur und nennt dieſe in abstracto das Andersſein des Logiſchen, um die Abſolutheit, die qualitative Beſtimmtheit, und doch zugleich die Einheit des Unterſchiedes anzugeben. Schelling aber poſtulirt für die Natur einen dunkeln Grund in Gott und findet in ihr einen nie aufgehenden Reſt von Irrationalität. Den dunkeln Grund mußte er wohl annehmen, da ihm das Logiſche nicht durchſichtig ward; der geheimnißvolle nie aufgehende Reſt von Unvernunft iſt aber nichts Anderes, als was Hegel die Ohnmacht der Natur genannt hat, die Strenge des Begriffs feſtzuhalten, die Zufälligkeit, die unbeſtimmbare Vermiſchung des Aeußerlichen.

Iſt nun eine Naturphiloſophie, eine Wiſſenſchaft der Natur möglich, ſo hebt ſich dadurch der Gedanke einer Veränderung der Natur von ſelbſt auf. Die Mathematik, Mechanik und Aſtronomie, die Meteorologie, Phyſik und Chemie; die Geologie, Botanik und Zoologie ſind Wiſſenſchaften nur dadurch, daß ſie die Vernunft der Natur nachweiſen. Der Mathematiker bedarf der negativen Größen; der Mechaniker ſtößt ſich nicht daran, daß es Stoß und Fall giebt; der Aſtronom nimmt die Perturbationen und Aberrationen mit in ſeine Berechnungen auf und durchdringt die Harmonie der Bewegung der himmliſchen Körper ſo tief, daß er dieſelbe in ihren Einzelnheiten auf Jahrhunderte hinaus voraus erkennt. Wen aber die meteorologiſchen Phänomene geniren, der muß auch leugnen, daß die Erde in der paradieſiſchen Urzeit eine Atmosphäre gehabt hat; er muß die Elektricität als eine damals ſchon vorhandene Qualität der Materie leugnen, denn ſie iſt die Mutter des Blitzes; er muß die Rotation der Erde um die Sonne leugnen, denn durch dieſe wird der Temperaturwechſel der Atmosphäre und dadurch

der Wind hervorgebracht, deſſen Erſcheinung als Orkan nur eine quantitative Differenz iſt; er muß das Waſſer leugnen, denn mit dieſem iſt auch die reale Möglichkeit des Regens, alſo auch der Ueberſchwemmung u. ſ. f. gegeben. Wie hiermit, ſo verhält es ſich mit allem Anderen in der unorganiſchen Natur; Gift zumal iſt ein höchſt relativer Begriff. Wenn Oken Recht hat, in der animaliſchen Natur den Speichel überhaupt als Gift anzuſehen, ſo würde auch die Abſonderung deſſelben, es würden alſo auch die Speicheldrüſen, alſo auch die Organismen ſelbſt geleugnet werden müſſen. Allein man mag die Negation anfangen, wo man will, ſo führt ſie immer zu dem Reſultat, die Natur überhaupt zu negiren; denn die genauere Unterſuchung zeigt jedesmal die engſte Verflechtung des einen Momentes mit der Totalität der Natur. Es iſt nichts in ihr entbehrlich. Waſſer, Luft, Feuer u. ſ. f. ſind in ihrer Exiſtenz durch Hydrogen, Oxygen u. ſ. f. bedingt und man müßte alſo, um eines dieſer Elemente, z. B. das Feuer zu leugnen, auch dieſe einfachen chemiſchen Elemente leugnen, aus welchen die kosmiſchen ja nur gemiſcht ſind. Hierbei iſt noch zu erwägen, daß man gar keine Urſache hat, auf den übrigen himmliſchen Körpern, die mit unſerem Planeten denſelben Aether, dieſelbe Gravitation u. ſ. f. theilen, andere chemiſche Qualitäten vorauszuſetzen, die Frage nach der durch den Sündenfall bewirkten Naturveränderung doch aber auch auf ſie ſich erſtrekken müßte, z. B. ob das Sonnenlicht, das uns ſcheint, auch dem Adam im Paradieſe geleuchtet habe? Einige heutige Theoſophen pflegen ſolche Bedenken unter der Kategorie der Grübelei als etwas Verächtliches darzuſtellen und, wenn ſie Witz haben, den Verſtand in ſeinen Combinationen lächerlich zu machen; aber dieſe Manier drängt den Zweifel nur für den Augenblick zurück, ſo daß er bald darauf von Neuem ſich hunderthäuptig erhebt.

Für die organiſche Natur ſind die Begriffe der Häß-

lichkeit, der Krankheit und des Todes die ſchwierigſten. Ich will hier nicht wiederholen, was ich über dieſen Punkt 1831 in meiner Darſtellung der Natur-Religion S. 30. ff. geſagt habe und nur Einiges hervorheben.

Häßlichkeit iſt einer derjenigen Begriffe, bei welchen unendlich viel Relatives im gewöhnlichen Urtheil einfließt. Nicht ſelten wird das von der gewohnten Anſchauungsweiſe Abweichende als häßlich bezeichnet; die Fremdheit der Formen für das Bewußtſein, der Contraſt, ruft ein ſolch voreiliges Urtheil hervor. — Eben ſo oft wird das Unangenehme, was eine Pflanze, z. B. die Neſſel, wenn ſie berührt wird, oder ein Thier, z. B. die Wespe, wenn ſie ſticht, für die Empfindung des Menſchen hat, in der Vorſtellung auf die Geſtalt mitübertragen und, indem das empfindende Subjekt vor einem ſolchen Objekt ſchon immer auf der Flucht iſt, das Objekt ſelbſt anders, als es iſt, vorgeſtellt, ſo daß eine ruhige Betrachtung ohne ſubjektive Apprehenſion den von der Scheu vor der unangehmen Empfindung eingenommenen Menſchen erſt enttäuſchen muß. — Ferner kann etwas als häßlich erſcheinen, weil es aus dem für es berechneten Zuſammenhang herausgeriſſen worden und daher in der nicht mit ihm harmonirenden Umgebung anders, als in ſeinem heimathlichen Orte erſcheint. In der Natur iſt zwiſchen dem Terrain einer Gegend, ihrer Atmosphäre und Beleuchtung, ihrer Vegetation und ihren Thieren die innigſte Uebereinſtimmung. Zur blendenden Helligkeit des tropiſchen Himmels z. B. paſſen die ſchreienden Farben der Tropenvögel, der Papageien, des Flamingo u. ſ. f. vortrefflich. Man verſuche es, zur kahlen Wüſtenfläche Afrika's ſich eine beſſere Staffage zu erſinnen, als das langgehalſ'te höckerige Kameel! Alexander v. Humboldt ſchrieb 1806 Ideen zu einer Phyſiognomie der Gewächſe, die man leſen und ſtudiren muß, um die Natur auch in ihrer äſthetiſchen Vollendung, in der entzückenden Einheit aller ihrer For-

Digitized by Google

mationen, bewundern zu lernen. — Wäre denn aber die Natur frei von allen häßlichen Formen? Wäre es nur subjektive Täuſchung, die uns Angeſichts einer Sepie, einer Pipa, eines Vampyrs und dergleichen ergriffe? Gewiß nicht. Allein hier eben liegt ſolchen Geſtaltungen das Geſetz der Natur zu Grunde, in ihren Bildungen jedes einzelne Moment vollſtändig zu entwickeln und als ein für ſich ſelbſtſtändiges Daſein hinzuſtellen, bevor es in eine höhere Organiſation als eine untergeordnete Stufe ihrer Totalität aufgehoben wird. Die Natur iſt im höchſten Grade gründlich. Ehe ſie nicht die ſymmetriſche Formation erſchöpft hat, ſchreitet ſie nicht zur harmoniſchen fort. In dem Uebergang aber vom Formloſen zum Symmetriſchen und vom Symmetriſchen zum Harmoniſchen fallen doch alle jene Geſtaltungen, welche für häßlich gelten. Die Natur verſucht gleichſam in ihnen, über den ſymmetriſchen Parallelismus hinauszugehen; ſie macht Anſätze, die harmoniſche Formation zn erreichen. Nun muß man aber nicht glauben, daß Formen, die nicht ſchön ſind, deswegen ſchon jene abſolute Häßlichkeit haben, welche ein Callot, ein Höllenbreughel in ihrem hölliſchen Geſindel, oder die Mexikoer, die Kalmücken u. ſ. f. in ihren Götterbildern, erfunden haben. Vielmehr iſt das Häßliche auch oft das Komiſche und obwohl der Natur das eigentlich Komiſche ſo gut fehlt, als das Tragiſche, ſo bringt ſie es doch zu grotesken und burlesken Figurationen, die beſonders in der Sphäre der Varietäten vorzukommen ſcheinen, wie z. B. in vielen Spielarten des Hundegeſchlechts. Namentlich entfaltet ſich das Komiſche der Geſtalt in den poſſirlichen Bewegungen ſolcher Thiere, wenn ſie ſpringen, klettern u. ſ. f. — Wird aber die Mißgeſtalt von Mißgeburten hervorgehoben, ſo ſind dieſelben doch etwas ganz Zufälliges, durchaus kein der Gattung inhärirendes Prädikat. Aus der Zuſammenfaſſung modificirender Umſtände gehen ſie als flüchtiges

Reſultat hervor, das für die Geſtaltung der Gattung als ſolcher ohne weitere Folgen bleibt. — Zu verſichern endlich, daß im primitiven Weltzuſtande der Blutdurſt der Fleiſchfreſſenden Thiere noch nicht exiſtirt habe, iſt eine große Kühnheit, denn ſolche Thiere, wie das Katzengeſchlecht, die Raubvögel und dergleichen andere, ſind durch und durch im Bau des Skeletts, in den Muskeln, den Zähnen u. ſ. f. zum Morden organiſirt. Den Mord von ihnen wegzuleugnen vermag man nur dadurch, daß man ſie ſelbſt wegleugnet. Giebt man den Wolf zu, ſo muß man ihn auch das Lamm freſſen laſſen. Der Blutdurſt der Raubthiere iſt nicht blos eine Modifikation der Corruption, ſondern Nothwendigkeit der urſprünglichen Organiſation. Um aber die Frömmigkeit, die deshalb mit Gott zu hadern geneigt ſein könnte, zu beruhigen und ſogar an der Mordluſt ſolcher Beſtien zu erbauen, iſt ſie an die Erkenntniß zu verweiſen, insbeſondere an teleologiſche Darſtellungen, wie ſie im vorigen Jahrhundert Reimarus in ſeinen Abhandlungen von den vornehmſten Wahrheiten der natürlichen Religion und ſeinem klaſſiſchen Werk von den Trieben der Thiere, neuerdings aber 1835 J. H. Hoffbauer in ſeiner liebenswürdigen Schrift, „Gott und das Wichtigſte aus der Natur,“ gegeben hat.

Krankheit und Tod ſind Begriffe, welche mit dem Begriff des individuellen Lebens identiſch ſind. Denn die Möglichkeit der Krankheit iſt von dem Prozeß des Lebens als eine ſich fixirende Einſeitigkeit deſſelben und als eine dadurch geſetzte Entzweiung des Selbſtgefühls des lebendigen Subjekts unabtrennbar. Dieſe Möglichkeit iſt der Beweis der flüſſigen Continuität des Lebens in ſich. Hegel nannte daher den Schmerz als die Empfindung des Widerſpruchs ſogar das Vorrecht höherer Naturen. — Wie die Krankheit aus dem Lebensprozeß hervorgeht, allein, ſo wenig als die Abnormität der Geſtaltung, kein

Digitized by Google

nothwendiges Moment des individuellen Lebens iſt, ſo geht der Tod aus dem Verhältniß des Individuums und der Gattung hervor. Das Allgemeine exiſtirt als concretes Daſein nur im Einzelnen; das Einzelne iſt zugleich das Allgemeine, aber als die Einheit des Einzelnen und des Allgemeinen. Die Einzelheit hebt ſich daher auf, während die Allgemeinheit, die Gattung als ſolche, in neuen Zeugungen perennirend ſich fortſetzt. Es verſteht ſich, daß das hier Geſagte nur von der Natur gilt. Die Natur kann nicht ohne den Tod gedacht werden; ſchon ihre Oekonomie macht ihn unentbehrlich. Aber von dieſer äußeren Nützlichkeit, die gar nichts beweiſen würde, abgeſehen, iſt der Tod das der unmittelbaren Einzelheit immanente, von der Periodicität des Organiſchen in ſeiner Entwicklung nicht zu trennende Schickſal. Daß in der Moſaiſchen Geneſis die Erkenntniß des Todes als ein beſonderes Moment hervorgehoben wird, iſt ſehr tief, denn es unterſcheidet den Menſchen vom Thier, in ſeiner Natürlichkeit nicht blos endlich zu ſein, ſondern auch zum Bewußtſein ſeiner Endlichkeit zu kommen. Doch hierüber erlaube ich mir auf den ſchon citirten Abſchnitt meiner Naturreligion zu verweiſen.

Die Geologie iſt allerdings der Beweis, daß die Erde ſich in verſchiedenen Perioden bis zur jetzigen Blüthe entwickelt hat, aber gar nicht, daß eine Zeit geweſen, in welcher unſer Planet eine reichere, ſchönere Natur beſeſſen habe. Die Geologie überzeugt uns, daß die Idee der Natur ſich der Zeit nach ſucceſſiv eben ſo auseinandergelegt hat, wie ſie in der ſyſtematiſchen Darſtellung erſcheint, ein Satz, den man freilich cum grano salis nehmen muß. Erſt mußte unſer Planet ſich in ſeine Sonnenbahn hineingerollt haben, ehe die Sonderung des Feſten und Flüſſigen, die Formation der Erdoberfläche ſich vollziehen konnte. Erſt mußte die Vegetation hervorkeimen, ehe die ſo vielfach von ihr abhängige Animaliſation ſich vollenden konnte und

erſt als dieſe den Cyklus ihrer Geſtalten, vom ſchleimigten Gallert bis zum Affen auseinander gebreitet hatte, erſchien der Menſch. Auch in den einzelnen Sphären der Natur wiederholt ſich die Succeſſion, ſo daß z. B. die Weichthiere auch der Zeit nach früher als die Amphibien u. ſ. f. ſich ausbildeten. Die Petrefaktenkunde iſt für die Beſtimmung des Alters der Erdſchichten durch dieſe Succeſſion der vegetabiliſchen und animaliſchen Produktion der hauptſächlichſte Anhalt. In dem Urgeſtein kommen gar keine organiſchen Reſte vor, während ſie in den Flötzgebirgen, in den Aufſchwemmungen ſehr häufig ſind und Exemplare von faſt allen Thiergeſchlechtern, nur nicht vom Menſchengeſchlecht darbieten. Die Geologie läßt alſo die jetzige Geſtaltung der Erde als das Reſultat früherer Bildungsperioden erſcheinen, ſo daß das Leben unſeres Planeten, ſo weit wir es verfolgen können, ſeit dem Beginn der Geſchichte — und dieſe begann mit dem erſten Menſchen — ſich immer gleich geblieben iſt. Quantitative Differenzen, locale Modifikationen, ſind keine Revolutionen, wie in jenen Epochen, wo offenbar ganz andere klimatiſche Verhältniſſe geherrſcht haben und der Kampf des Starren und Flüſſigen ein rieſenhafter geweſen iſt. Die Petrefaktenkunde zeigt uns aber keine anderen Pflanzen und Thiere als jetzt. Allerdings ſind die Individuen oft von ungeheurer Größe geweſen, wie z. B. die foſſilen Farrenkräuter, allein das Geſchlecht fehlt uns nicht. Selbſt ſolche ſeltſam geſtalteten Beſtien, wie der Pterodaktylus, haben ihre noch lebende Verwandtſchaft. Es iſt alſo nur der Untergang von Arten, den wir anzuerkennen haben, während die Gattungen, die Nager, die Pachydermen u. ſ. f. noch immer exiſtiren. Was aber von der Art zu halten ſei und in wiefern die Natur gegen ihre Unterſchiede gleichgültig ſei, wurde ſchon oben gezeigt. Wenn unter den foſſilen Pflanzen und Thieren ein ganz anderer Typus als in den mit uns lebenden herrſchte, ſo wäre die Iden-

Digitized by Google

tität der Natur vor und nach dem Anfang der Geſchichte aufgehoben. Allein dies iſt ſo wenig der Fall, daß wir auch die fleiſchfreſſenden Thiere, ja ſelbſt, wie Bukland bekanntlich gezeigt hat, die Knochen der von ihnen verzehrten Thiere finden; die Hyäne iſt ſchon ein urweltliches Thier. Und wir finden nicht blos die Hauptgeſtalten der Thierwelt in den Grüften der Erde wieder, ſondern wir entdecken auch die Spuren von Krankheit an den Skeletten z. B. von Knochenfraß. v. Baer ſuchte nachzuweiſen, daß, wenn die urweltlichen Thiergeſchlechter den heutigen an Größe und Stärke überlegen geweſen, die jetzigen Thiere dagegen ſchöner ſeien, indem die plumpe Maſſenhaftigkeit des Anfangs verſchwunden und eine ebenmäßigere, leichtere Individualiſirung des ganzen Habitus eingetreten ſei. Wir würden alſo auch hier wieder auf jenes Geſetz ſtoßen, daß die Natur ſucceſſiv von dem Unbeſtimmten zum Beſtimmteren fortſchreitet.

In den Mythen der Völker mögen Erinnerungen an große Kataſtrophen der Natur vorkommen, allein die ſogenannte lunariſche und kometariſche Periode der Erdbildung mußte ſchon vorübergegangen, der Kampf des Vulkanismus und Neptunismus mußte ſchon zu einer gewiſſen Beruhigung gekommen ſein, als die Menſchheit ſich auszubreiten anfing, weshalb die Fluthſage wohl als eine an tauſend Orten zugleich und in ſehr verſchiedenen Zeiten erneuete Lokalſage angeſehen werden muß, die für uns beſonders in ſolchen Formationen exiſtirt, welche ſich auf das Baſſin des ſchwarzen und des mittelländiſchen Meeres beziehen. Wenn aber die Mythologieen der gebildetſten Völker, der Hindus, Perſer, Hellenen, in der Tradition von einem durch den Frevel des Menſchen vermittelten Untergang eines paradieſiſchen Zuſtandes und in der Hinweiſung auf eine einſtige abſolute Verſöhnung des Menſchen mit den Göttern und mit der Natur hinweiſen, ſo daß Virgilius und Ovidius hierin mit einem Jeſaias

ſich berühren, ſo liegen ſolchen Mythen wohl die Grundbeſtimmungen aller Religionen zu Grunde, nämlich: 1) die unmittelbare Einheit des Gottgeſchaffenen Menſchen mit Gott; 2) die Entzweiung des von Gott unterſchiedenen Menſchen mit Gott durch das Böſe; 3) die Verſöhnung des Menſchen mit Gott durch die Aufhebung der in der Sünde und durch ſie geſetzten Entzweiung. Alle Religion ſetzt jene Entzweiung für ihre prieſterliche That voraus und jede gewährt, je nach ihrem Standpunkt, Verſöhnung mit Gott, eine Verſöhnung, welche der wahrhafte, nicht erträumte, geiſterfüllte, inhaltsvolle paradieſiſche Zuſtand iſt. Man hat noch einen ſehr ſchlechten, wir möchten ſagen, irreligiöſen Begriff, wenn man einer Religion die Beſeligung ihrer Bekenner nicht zutraut. Religion iſt keine Spielerei und der dreieinige Gott, dem das Blut der Böcke und Farren kein Genüge zu thun vermag, iſt auch da gegenwärtig, wo der Wahn ihn noch verkennt und ihn durch blutdampfende Altäre zu ehren vermeint. Der Apoſtel Paulus hat glücklicherweiſe dies große hiſtoriſche Bewußtſein auch in den neuteſtamentiſchen Schriften ausgeſprochen, widrigenfalls gar Manche über den getauften Chriſten und den beſchnittenen Juden hinaus gar nichts mehr von Gott und dem Menſchen, gar nichts von Religion entdecken und den Vorwurf einer Vorliebe der freiſinnigen Hiſtoriker und Philoſophen für das Heidenthum noch bedeutend ſchärfen würden.

Die Verſchiebung der Naturverklärung in die Zukunft nach der beendigten Geſchichte iſt nichts anderes, als ein mythologiſcher Akt, durch welchen die Vorſtellung ſich immer hilft, wenn ſie den Inhalt einer Sache nicht unmittelbar in die Gegenwart verlegen kann. Engelerſcheinungen ſind auch in der Gegenwart möglich; aber ein Aufhören der Stürme, der Gewitter, ein Zahmwerden der Raubthiere u. ſ. w. u. ſ. w. ſcheint nicht ſobald zu erwarten zu ſein. Je mehr nun die ſubjektive Ungeduld von

Digitized by Google

dem jetzigen Zuſtande der Natur ſich bedrängt fühlt; je mehr ihr jede, wenn gleich vorübergehende Hemmung zum unerträglichen Uebel wird, um ſo geſchäftiger iſt die Phantaſie, das Bild eines gegenſatzloſen, thatloſen, nur mit paſſivem Genuß erfüllten Himmels auszumalen. Daß dem menſchlichen Geiſt im Kampf mit der Natur die tiefſte Entzückung, der herrlichſte Reiz bereitet iſt, will der Faulheit und Schlaffheit nicht recht einleuchten. Sie caſſirt alle dieſe erhabenen Abenteuer zu Gunſten einer ſtereotypen Behaglichkeit. Man muß wirklich über die Forderungen der Menſchen an Gott oft erſtaunen. Als ob der Sternenhimmel, als ob die Rieſenberge der Erde, als ob das Meer, insbeſondere aber die zahlloſe Mannichfaltigkeit der Pflanzen und Thiere eine ſolche Kleinigkeit wäre, die Gott einſt, wenn es ihm beliebe, durch einen Augenblick wieder werde verſchwinden machen, nachdem er ſelbſt das Urtheil über ſeine Schöpfung geſprochen, daß ſie gut ſei. Wir wollen nicht gegen die Möglichkeit ſtreiten, daß unſer Planet einſt untergeht, denn was iſt nicht ſo in abstracto Alles möglich! Allein begreifen können wir einen ſolchen Untergang nicht, weil wir das Aufhören der Geſchichte nicht begreifen können. Zwiſchen zwei Hypotheſen hat man hier immer geſchwankt. Entweder wird die Geſchichte gewaltſam abgebrochen; die Sonne erliſcht; die Erde wird kalt; in Hungersnoth zerfleiſchen ſich die Menſchen mit Tigerwuth; doch wir können die Worte ſparen: man leſe Byrons Gedicht und ſchaudre. Oder die Geſchichte wird nicht in ſolchem Abgrund des Elends der Verwüſtung preisgegeben, ſondern ſie endet, wie ſie anfing, mit einer heiteren, gottinnigen Idylle der reinſten Familienſittlichkeit. Der erſte Ausgang iſt unchriſtlich, widerſpricht der Erfahrung, die uns den Fortſchritt der Menſchheit manifeſtirt und dem Begriff des Geiſtes als des weſentlich freien. Die chriſtliche Welt hat ja das Vermächtniß ihres Stifters, daß er bei ihr ſein will alle Tage bis an's Ende der

Digitized by Google

Welt und daß die Pforten der Hölle ſeine Kirche nicht überwältigen ſollen, was doch die beſtändige Exiſtenz der Kirche, alſo auch von Gläubigen, vorausſetzt. Der andere Ausgang entſpricht vortrefflich dem chriſtlichen Glauben, der als der Glaube der Welt ſich ſchon ſo entſchieden auch über alle Welt ausbreitet. Setzen wir nun aber eine univerſelle Chriſtianiſirung des Menſchengeſchlechts, ein Durchdrungenſein aller Völker von ſeiner Göttlichkeit, ſo wäre doch dann der abſolute Zweck der Geſchichte erſt zu ſeiner völligen Realiſirung gelangt und man begriffe dann ein Aufhören der Geſchichte am allerwenigſten, weil ſie dann erſt recht zur Tiefe gelangt wäre und das Menſchengeſchlecht von ſeiner Erfahrung mehr und mehr Gebrauch machen, ſeiner blutigen, oft um Gotteswillen geführten Kämpfe ſich in Frieden erfreuen und den Segen der Erlöſung Chriſti um ſo inniger ſchmecken könnte. Es iſt ſonderbar, wenn man gegen den Himmel auf Erden in dieſem Sinne polemiſirt, als ob die Erde nicht Himmel, als ob Gott nicht allgegenwärtig und die Verſöhnung des Menſchen mit Gott keine ewige wäre, die alſo nicht anders werden kann, als ſie iſt. Eben weil Chriſtus der Gottmenſch, ſo trifft der Gläubige in dem himmliſchen Chriſtus keinen andern, als wieder den irdiſchen. Und ſo hat auch Chriſtus ſelbſt für den Cultus ſeiner Kirche das Natürliche aufgenommen; das Waſſer bei der Taufe, Brod und Wein im Abendmahl. Die Verklärung des Natürlichen macht er zu einem Akt des Geiſtes, der aber die phyſiſche Qualität nicht an ſich verändert; die Transſubſtantiation iſt die That des Geiſtes.

Die Forderung eines Weltgerichts, welche mit dem Weltuntergang und der dann erfolgen ſollenden Naturverklärung in Zuſammenhang gebracht wird, iſt eine ſehr natürliche. So natürlich es der Vorſtellung iſt, die Endlichkeit der Welt in einem totalen Verſchwinden derſelben darzuſtellen, ſo natürlich iſt es ihr auch, die Thä-

tigkeit des gerechten Gottes in einen ſolchen richterlichen Akt zuſammenzufaſſen. Die innere Wahrheit der Vorſtellung, daß das göttliche Gericht über Jeden hereinbrechen und Jedem nach dem Maaß ſeiner Thaten geben werde, iſt unbeſtreitbar, aber die Form iſt in ihrer Buchſtäblichkeit ſchwerlich feſtzuhalten. Nicht eben der Unausführbarkeit halber, denn bekanntlich iſt die Möglichkeit, daß alle Menſchen der Vor-, Jetzt- und Nachwelt, wenn ſie ſtehen, hinlänglichen Raum auf der Erde haben, berechnet worden. Solche Bedenklichkeiten werden immer lächerlich erſcheinen. Allein es ſind innere Gründe vorhanden, die daran zweifeln laſſen, theils nämlich die Frage nach dem Zuſtand der aus der Geſchichte durch den Tod ſchon herausgetretenen Geiſter; theils die Frage, welchen Inhalt denn unſere Geſchichte hat und worin denn die Thaten der Vorſehung jetzt beſtehen, wenn nicht das Gericht des Guten über das Böſe darin den Kern ausmacht? Glaubt man der Geſchichte eine Halbheit darin zutrauen zu dürfen, ſo daß ein künftiges ſupplementariſches Gericht nothwendig wird? Wenn man ſagt, die Weltgeſchichte ſei zwar das Weltgericht, aber nur für die Völker und nur als weltliches durch die Völker nicht durch Gott unmittelbar vollbrachtes, ſo vergißt man, daß Völker concreter Weiſe nur in Familien und dieſe nur in Individuen exiſtiren, alſo die Einzelnen Verdienſt und Schuld des Ganzen theilen. Wenn nun das Gericht den Schuldigen ereilt und ihn beſtraft, oder wenn der Menſch ſeine Schuld durch ächte, thatkräftige Reue abbüßt und zu neuem Leben wiedergeboren wird, ſoll dann an einem jüngſten Tage dieſer ganze Prozeß noch einmal beginnen? Wie konnte denn Christus zu dem einen Schächer ſagen: „heute noch wirſt du mit mir im Paradieſe ſein!“ — Doch wir haben hier keine Eſchatologie zu ſchreiben und wollten nur auf die Unwahrſcheinlichkeit eines ſolchen plötzlichen Weltgerichts aufmerkſam machen. Daß das nie ausblei-

bende, wenn auch langmüthig zögernde Gericht des Herrn Völker, Geſellſchaften, Individuen wie der Dieb in der Nacht ereilt und daß die Erwartung eines mit Einem Mal hervorbrechenden Gerichtes ſich in der Menſchheit aus ihrem Schuldgefühl heraus von Zeit zu Zeit immer wieder in größeren Kreiſen bald hier bald da erneuen muß, iſt begreiflich; aber die Schilderung des himmliſchen Jeruſalems als eine bildliche zu nehmen, den Poſaunenſchall des Engels, der gegen den Donner des Gewiſſens nichts iſt, für etwas zur Realiſirung der göttlichen Gerechtigkeit Unnothwendiges und die prophetiſche Anſchauung von dem Weiden des Pardels mit den Ziegen, des Lamms mit dem Wolf für nichts als eine ſchöne Metapher zu halten, wird doch hoffentlich der Skepſis des neunzehnten Jahrhunderts ohne Gefährdung eines Inquiſitionsprozeſſes erlaubt ſein.

III.

Die wirkliche Naturverklärung.

Die Hegel'ſche Philoſophie bedarf, wenn ſie, wie es ihre Pflicht iſt, conſequent ſein will, keiner Verklärung der Natur im Sinn einer äußerlichen Veränderung derſelben, welche theils einige mißfällige Geſtalten aus ihr entfernt, theils einige Unbequemlichkeiten beſeitigt und dem Menſchen die größte Summe Genuß baar zukommen läßt. Die Verklärung der rohen Materie erblickt ſie ſchon in der Natur ſelbſt, denn die ganze Naturwiſſenſchaft iſt nichts Anderes, als der Nachweis einer immer höheren Vollendung und Beſeelung des Lebens. Iſt denn nun aber der Gedanke einer durch den Geiſt bewirkten Verklärung der Natur ein ſo ganz und gar leerer oder enthält er einen an ſich ganz wahren Begriff, der nur, wenn man die Form einer Kritik unterwirft, zu entſchwinden droht? Wir glauben das Letztere. Die Hegel'ſche Philoſophie iſt freilich wegen der Erhebung der Vorſtellung zum Begriff in üblen Ruf gekommen, als ob ſie nur eine neue

Digitized by Google

Scholaſtik wäre, welche, die Wahrheit der Dogmen der proteſtantiſchen Kirche, insbeſondere wie ſie die Preußiſche Landeskirche iſt, vorausſetzend, die Gewißheit derſelben um jeden Preis zu vermitteln ſuche. Da dies aber oft unmöglich, ſo komme es oft auch nur zu einem Schein der Gewißheit, der entweder in Selbſttäuſchung bei den Ehrlichen oder im Betrug bei den Heuchleriſchen dennoch mit großer Prätenſion für die abſolute Selbſtgewißheit der abſoluten Wahrheit gegeben werde, wodurch denn die Scholaſtik in die Sophiſtik übergehe. Dieſe Anklage kann in einzelnen Fällen gerecht ſein, aber in der Hegel'ſchen Philoſophie als ſolcher iſt ſie nicht begründet. Dieſe nennt ſich ſelbſt eine chriſtliche Philoſophie in dem Bewußtſein, daß ſie ohne das Chriſtenthum unmöglich geweſen ſein würde; ihr Standpunkt iſt ein Produkt der chriſtlichen Welt. Allein eben darum iſt ihre Uebereinſtimmung mit dem Chriſtenthume keine äußerliche, wobei ſich aber von ſelbſt verſteht, theils, daß noch gar Vieles in der kirchlichen Lehre vorkommt, was von der Philoſophie noch nicht begriffsmäßig entwickelt worden; theils auch, daß noch ſehr Vieles für etwas weſentlich Chriſtliches gehalten wird, was dies durchaus nicht iſt, ſondern bald ein einſeitig heidniſches, bald ein einſeitig jüdiſches Element in ſich ſchließt, das man darum nicht aufzugeben ſich getrauet, weil man ſich ſo lange daran gewöhnt hat und ſo viele tüchtige Männer, auch große Poeten und Philoſophen, daran geglaubt haben, deren Bekenntniſſe man dann triumphirend beizubringen pflegt. Hier dürfte für unſere Zeit die größte Gefahr vorhanden ſein, denn die Extreme der ſubjektivſten, von aller Auktorität und Geſchichte losgeriſſenen Meinung und die blindeſte, furchtſamſte Hingebung an das Wort, wie es geſchrieben ſteht, ſind miteinander im Kampfe; ja, ſie verhöhnen ſich gegenſeitig, wenn auch der hyperſtheniſche Liberalismus ſeit einiger Zeit zur Zurückhaltung gezwungen iſt

und eine chriſtliche Färbung in unſerer Literatur ſich weit verbreitet hat. Die Hegel'ſche Philoſophie, wie auch ſchon geſchichtlich ſich gezeigt hat, wird die ſchwierige Stellung dabei haben, daß beide Tendenzen ſich in ihr ſelbſt treffen, denn einerſeits muß ſie die Freiheit des Denkens patroniſiren und andererſeits iſt ſie mit der Geſchichte und dem Chriſtenthum ſo innig verflochten, daß ſie ſich ſelbſt nur als ein Reſultat derſelben anſieht und ſich als Vorkämpferin für das Dogma der Menſchwerdung Gottes hingeſtellt hat. Man darf nur nichts übereilen wollen. Eine ſolche Philoſophie, wie die Hegel'ſche, und eine Religion, wie die Chriſtliche können nicht in einem Decennium ſchon ihre Einheit erſchöpfen, ſondern es iſt ſogar für die Entwicklung der Wiſſenſchaft nothwendig, daß der Gegenſatz der Vorſtellung und des Gedankens mit der größten Härte auftrete, um die Gründlichkeit der Verſöhnung zwiſchen dem Glauben und Wiſſen zu bewahren.

Die Verklärung der Natur als eine vom Geiſt geſetzte muß die Hegel'ſche Philoſophie, wie oben dargethan worden, in der Weiſe ablehnen, daß ſie als eine von Außen und plötzlich kommende aufgefaßt wird. Allein der menſchliche Geiſt in ſeiner Entwicklung ſtellt ſelbſt eine Verklärung der Natur dar, welche mit der fortſchreitenden Geſchichte immer herrlicher ſich offenbart. Wir meinen nicht den Sieg der Mechanik und Technik, der in Kunſtſtraßen, Dampfmaſchinen, Luftballons und dergleichen ſich kund giebt, denn in ſolchen Dingen haben es alle cultivirten Völker bei längerer Exiſtenz ſehr weit gebracht. Wir Induſtrieſtolzen Europäer finden viele Leiſtungen der chineſiſchen Gewerke, der indiſchen und ägyptiſchen Architektur (in mechaniſcher Hinſicht) unbegreiflich; die römiſchen Landſtraßen und Aquädukte ſind noch immer klaſſiſch und von dem tauſendfältigen Luxus einer römiſchen Dame in der Kaiſerzeit, einer damaligen Küche u. ſ. w. wie das Muſeum von Portici dieſen Toilettenputz und gaſtronomiſchen Reichthum an-

Digitized by Google

ſtaunen läßt, können unſere Dandys, Modefrauen, Kunſtköche noch immer lernen. Hiervon alſo abſtrahiren wir, zumal die höchſte Mechanik doch der höchſten Empörung der Elemente nur ſchwachen Widerſtand entgegenzuſetzen vermag, ſetzen dagegen die Verklärung der Natur 1) als eine ethiſche; 2) als eine hiſtoriſche; 3) als eine äſthetiſche.

1) Die ethiſche Verklärung iſt die Ausprägung der Sittlichkeit in der natürlichen Individualität, welche ein „Tempel Gottes“ ſein ſoll. Hier bleibt die Natur nicht Natur, ſondern wird vom Geiſt durchdrungen, ſowohl im Charakter des Individuums, als in der volksthümlichen und kirchlichen Sitte. Wenn nach dem chriſtlichen Glauben, wie nach der Philoſophie, Gott ſelbſt Menſch wird und ohne Aufhören zwiſchen ſich und der Menſchheit die innigſte Gemeinſchaft ſtiftet, ſo daß er ihr ſeinen Leib und ſein Blut nicht vorenthält, ſo begreifen wir nicht, was an unſerem Organismus Corruptes ſein ſoll, da er doch die Offenbarung des Gottmenſchen in Nichts verhinderte.

2) Die hiſtoriſche Verklärung der Natur iſt diejenige, welche durch die Geſchichte der Völker vermittelt wird. Der Geiſt eines Volkes entäußert ſich ſeiner Innerlichkeit auch in der Art und Weiſe, wie er ſich die Natur zurecht macht. Aus einem Urwalde, aus einem unbewohnten Felſenthal, aus einer baumloſen Steppe, aus dem Krater eines Vulkans ſpricht die unmittelbare Natur zu uns und gerade der gebildete, der hiſtoriſche Menſch wird von der Integrität eines ſolchen Phänomens auf's Tiefſte ergriffen. Die ungebändigte Gewalt, die originale Schöpferfriſche der Natur läßt ihn in ſolcher Wildheit ſich recht einſam fühlen. Wo dagegen Ackerfurchen gezogen ſind, wo getretene Pfade durch den Raſen ſchleichen, wo die Wimpel der Schiffe auf den Wellen der Ströme flattern, wo Häuſer, Thürme, Städte emporragen, da wird dem Menſchen heimiſch zu Muth, denn er findet ſich in einer

Digitized by Google

begeiſteten Natur. Pabſt in dem früher erwähnten Aufſatz hat dieſen von mir ſchon mehrfach geäußerten Gedanken lächerlich zu machen geſucht und gemeint, dieſe Naturverklärung komme alſo auf die Frauendorfer Gartengeſellſchaft hinaus. Allein ſo wenig mein Gedanke erſchöpft iſt, wenn man blos den Ackerbau, oder die Kunſtgärtnerei, wär' es auch die Landſchaftsgärtnerei eines Pückler-Muskau in's Auge faßt, ſo wenig verdient ſelbſt dies einzelne Moment deſſelben, was allerdings auch darin liegt, eine ſolche Abfertigung und der Contraſt, den eine rohe und eine durch Geiſtes Arbeit veränderte Natur enthält, iſt und bleibt ein unendlicher. Der vergoſſene Schweiß der Menſchheit fordert immer Reſpekt.

3) Die äſthetiſche Verklärung der Natur iſt die Kunſt; die ganze Aeſthetik hat dieſelbe auseinanderzuſetzen, weshalb wir nur den Gedanken einfach zu äußern brauchen. Auch hierüber hat Pabſt verächtlich geſprochen, allein nur das Verkennen der Kunſt hat ihn dazu zu verführen vermocht, denn eine tiefere Einſicht in das Weſen derſelben würde ihn die Kunſt als die abſolute Wiedergeburt der Natur im Element des Schönen durch die höchſte Produktivität des Geiſtes haben erkennen laſſen. Er ſagt, meinen Gedanken ironiſch interpretirend: „die Verklärung der Natur geht in ihrer höchſten Vollendung vom Architekt und Bildhauer, vom Maler und Compoſiteur, vom Dichter und von Büchern, wie Knigge's über den Umgang mit Menſchen und von der Frauendorfer Gartenbaugeſellſchaft aus. Aber ſo iſt und kann es nicht gemeint ſein." Nein, in der That, ſo nicht, als wenn die Individuen für ſich, wie Pabſt die Sache darſtellt, ſo große Werke ſchaffen könnten, als die Kunſt erzeugt, oder als wenn Individuen für ſich, wie allerdings ein Knigge die Menſchheit anſah, den Cultus der Volksſitte und der Kirche hervorzubringen im Stande wären! Nein, ſo war es nicht gemeint. Sondern wie die

Heiligkeit der Sitte, ſo hat auch die Schönheit der Kunſt ihren letzten Grund in dem göttlichen Geiſt ſelber, der ſich ewig zu ſeiner Menſchheit entäußert, um ſie zu ſich zu erheben, ſie von der unmittelbaren Natürlichkeit zu läutern und in ſich zu verklären. Er iſt es, durch deſſen himmliſche Weihe die Materie zur Kunſtſchöpfung gegliedert, die Farbe, der Ton, die Sprache und organiſche Bewegung zur heiterſten Beſeligung gereinigt, zur durchſichtigen Hülle des Geiſtes gemacht werden. Die Kunſt ſtimmt mit der Wiſſenſchaft darin überein, daß ſie die Idee in der Natur anerkennt, in ihr nur anzubeten, nichts zu vermiſſen und zu bekritteln hat, obwohl ſie keineswegs eine bloße Copiſtin der Natur iſt. Wahrlich, man weiß nicht, welche Wunder die Kunſt in ſich birgt und wie eng ſie mit der Religion veeſchwiſtert iſt, wenn man ihr die verklärende Metamorphoſe des Natürlichen abſpricht. Auch hier heißt es, es wird geſäet verweslich und erſteht auf unverweslich.

Daß nun jene ethiſche, hiſtoriſche und äſthetiſche Verklärung der Natur im Chriſtenthum culminiren und durch daſſelbe mit der fortſchreitenden Geſchichte zum Eigenthum der ganzen Menſchheit werden erhoben werden, iſt aus dem zweiten Abſchnitt dieſer Unterſuchung begreiflich.

Was wär' ein Gott der nur von Außen ſtieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe!
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen,
So daß, was in ihm lebt und webt und iſt,
Nie Seine Kraft, nie Seinen Geiſt vermißt.

II.

Die Prinzipien der moſaiſchen Rechts- und Religions-Verfaſſung nach ihrem innern Zuſammenhange entwickelt

von

Lic. B. Bauer.

Eine Darſtellung des moſaiſchen Rechts, die ihr Verhältniß zu andern Auffaſſungen deſſelben Gegenſtandes beſtimmen will, hat das eigenthümliche Geſchick, um mehr als ein halbes Jahrhundert zu dem berühmten Werk von Michaelis zurückgehen zu müſſen. Der Rückweg aus dieſer Vergangenheit zur Gegenwart kann ſich nur an einige Fäden halten, die von den allgemeinen Anſichten über die alttestamentliche Geſchichte überhaupt zu entnehmen ſind.

1) Das Werk von Michaelis hatte zu ſeiner Vorausſetzung die deiſtiſchen Bewegungen, wie ſie von England aus in der erſten Hälfte des vorigen Jahrhunderts nach Deutſchland ſich fortgeſetzt hatten. Es ſteht unter den Einflüſſen jener Bewegungen, indem es nicht nur die deiſtiſchen Einwürfe gegen die geoffenbarte Religion zurückzuweiſen ſucht, ſondern noch bei weitem mehr von der deiſtiſchen Betrachtungsweiſe durchdrungen iſt. Dieſes merkwürdige Verhältniß, den Deismus zu bekämpfen, und

zwar immer in der Meinung ihn geſchlagen zu haben, und innerlich von ihm überwältigt zu ſein, dies Verhältniß von Michaelis zu ſeinem Gegner läßt ſich an allen Seiten von der deiſtiſchen Betrachtungsweiſe des moſaiſchen Rechts aufweiſen.

Da ſich der Deismus gegen alles Poſitive in der Religion erklärte, ſo mußten ſich ſeine ſtärkſten Angriffe gegen das A T. wenden. Denn in keiner andern Religionsform iſt ja der Religionsbegriff ſo ſehr in der Form des Geſetzes und Gebots ausgebildet wie im A. T. Nun ſahen die Deiſten ſchon in allen Verfaſſungen der heidniſchen Prieſterſtaaten nichts als ein Gewebe von Betrügereien, mit dem die Prieſter das Volk im Intereſſe des Despotismus gefangen hielten. Demnach erklärten ſie z. B. Morgan *) das moſaiſche Geſetz für „ein elendes Syſtem des Aberglaubens, der Blindheit und Sklaverei.“ Die Zurückführung dieſes Geſetzes auf eine göttliche Stiftung und überhaupt auf Offenbarung ſei nur ein Vorwand, ein abſichtlicher Betrug geweſen. Suchen wir den Mangel dieſer Auffaſſung wiſſenſchaftlich auszudrücken, ſo iſt es folgender. Moſes wird als eine einzelne Perſönlichkeit der Maſſe des Volks entgegengeſetzt und von den wahrhaften Bedürfniſſen, von dem Geiſt und dem allgemeinen Bewußtſein deſſelben abgeſondert. Und ſo außer und über dem Volke ſtehend erdichtet er ein Rechtsſyſtem, mit dem er das Volk der Despotie einer Prieſterſchaft unterwirft.

Schon in England durchdrangen die Vorſtellungen von der Abſichtlichkeit, mit der die Religion des A. T. gegeben ſei auch das Bewußtſein der Apologeten. Unwillkührlich nahm man jene Grundſätze in ſich auf und als man dagegen auftrat, um ſie zu bekämpfen, hatte man keine anderen Waffen in der Hand, als eben diejenigen,

*) Siehe: Leland's Abriß der vornehmſten deiſtiſchen Schriften, überſetzt von Schmidt 1755. Band I. S. 247.

mit denen der bisherige Glaube angegriffen war. So vertheidigte Warburton die göttliche Sendung Moſis mit der Behauptung, Moſes habe das Dogma von der Unſterblichkeit und vom ewigen Leben abſichtlich und mit allem Fleiße*) bei ſeinem Geſetze ausgelaſſen. Und als derſelbe Prozeß des Bewußtſeins in Deutſchland vor ſich gegangen war, da wußte man endlich vom Standpunkt des Glaubens aus keinen andern Vertheidigungsgrund für die Stiftung der altteſtamentlichen Religionsverfaſſung anzuführen als ihre nützliche Eigenſchaft, das iſraelitiſche Volk zuſammen zu halten, und dieſe Brauchbarkeit ließ man die abſichtliche Triebfeder des Geſetzgebers Moſes ſein.

In dieſer Situation des Glaubens war es, daß J. D. Michaelis ſein Werk über das moſaiſche Recht herausgab. (1770—1775). Als einen Nutzen, den er mit dieſem Werke bezweckt habe, bezeichnet er ſelber §. 2. den, daß die Einwürfe der Feinde der Religion beantwortet würden. Jede Beantwortung eines ſolchen Einwurfs mußte der gefährlichſte Angriff auf die moſaiſche Geſetzgebung ſelber ſein. Denn in dieſer „die glänzenden Proben einer geſetzgebenden Klugheit" herauszufinden, darauf war Michaelis ganzes Bemühen gerichtet. Kommt es z. B. zur Aufgabe, den Grundbeſitz und den Ackerbau als die unmittelbare Grundlage des iſraelitiſchen Staats zu begreifen, ſo läßt Michaelis alle möglichen Lebensweiſen, die ein Volk haben kann durch Moſe's Reflexion hindurchgehen und dann zählt er alle mögliche Gründe auf, weshalb Moſes ſich für den Ackerbau entſchieden habe. Offenbar mußte aber davon die nothwendige Folge ſein, daß die moſaiſche Religionsverfaſſung als das Werk einer bewußten Abſichtlichkeit erſchien. Die Reflexion und der berechnende Verſtand eines Einzelnen giebt danach dem Volke ein beliebiges

*) Göttliche Sendung Moſis aus den Grundſätzen der Deiſten bewieſen. Ueberſetzt von Schmid 1753. Dritter Theil S. 130.

Digitized by Google

Geſetz. Die Klugheit und Liſt ſchafft das Geſetz aus ſich ſelbſt, aber nicht aus dem Geiſt, aus der Idee des Volks oder aus der Aufgabe, die der göttliche Gedanke der Geſchichte demſelben angewieſen hat.

Es kann ſein, daß eine ſolche Anſicht von Geſetzgebung unſerm Standpunkte geſchichtlicher Betrachtung unerträglich ſcheint und daß es unnöthig wäre, auf ſie noch weiter zu reflektiren. Allein das Reſultat der de Wette'ſchen Kritik, daß „ſolche Gebräuche, wie wir ſie im Pentateuch vorgeſchrieben finden, ſich nur allmählig durch die Raffinements der Prieſter bilden" *) daß ſie „Erfindung ſpäterer Prieſter" **) ſeien, finden wir auch in der Gegenwart noch vor. Die im Pentateuch enthaltene Geſetzgebung iſt erſt gegen die Zeit des Exils „zum Vorſchein gebracht" und von einer herrſchſüchtigen Hierarchie „erſonnen" ***) die Geſetzgebung wird aus abſichtlicher, berechnender Reflexion abgeleitet, nur mit dem für die Sache unbedeutenden Unterſchied, daß früher ein Einzelner, Moſes, jetzt ein herrſchſüchtiges Corps von mehreren für den Urheber erklärt wird.

Der Umſtand, daß uns der Pentateuch als Quelle des moſaiſchen Rechts von der Kritik ſtreitig gemacht wird, iſt im Grunde die wohlthätigſte Situation, die wir uns für die folgende Darſtellung nur wünſchen können. Denn nun ſind wir von jeder Zuflucht zu einem ſubjektiven Urheber der Geſetzgebung des Pentateuch abgeſchnitten. Wir dürfen weder auf Moſes, noch auf die ſpätere jüdiſche Prieſterſchaft zurückgehen, um aus deren Abſichten das Geſetz des A. T. zu erklären. Wir ſind recht eigentlich mit Gewalt auf die Sache ſelber hingedrängt. Denn

*) Beiträge Band I, S. 262.

**) Ebend. S. 263.

***) Gramberg, kritiſche Geſchichte der Religionsideen des A. T. I, S. 2.

Digitized by Google

wenn wir auf die geſetzgebende Klugheit eines Einzelnen unſre Unterſuchung richten, ſo ſuchen wir den Sinn der Sache außerhalb ihrer, nämlich im Kopfe eines Andern auf. Jetzt müſſen wir die altteſtamentliche Religionsverfaſſung in ihr ſelber erforſchen, und ihren eignen Sinn, ihr inneres Prinzip, ihren immanenten Gedanken, kurz ihre Idee zu ergreifen ſuchen. Gelingt es, die Einheit dieſes Gedankens in allen Gliedern der moſaiſchen Religionsverfaſſung aufzufinden, die Widerſprüche zu löſen, die die Kritik in ihr zu entdecken glaubt, gelingt es endlich, in dieſem Geſetz die hiſtoriſche Grundlage des hebräiſchen Volkslebens zu erkennen, dann iſt auch eine nothwendige Folge, daß wir die Frage nach dem moſaiſchen Urſprung deſſelben ſicher entſcheiden können.

2) Durch die Annahme einer Abſichtlichkeit, welche der altteſtamentlichen Religionsverfaſſung zu Grunde liege, wird nicht nur über die Form ihrer Entſtehung das Urtheil beſtimmt, ſondern auch der Inhalt weſentlich berührt und angegriffen.

Die moſaiſche Religionsverfaſſung iſt eben ſo ſehr Rechts- als Religions-Syſtem, die religiöſe Verfaſſung des hebräiſchen Volks zugleich ſeine Staatsverfaſſung. Aber gerade dieſe enge Verbindung des Politiſchen und Religiöſen erklärte die deiſtiſche Aufklärung für das Meiſterwerk des Betrugs und als das kräftigſte Mittel des Despotismus. Das religiöſe Element ſei nur das Mittel geweſen, um politiſcher Herrſchaft zu dienen. Selbſt diejenigen, welche dagegen die moſaiſche Religionsverfaſſung vertheidigen wollten, waren von jener Verſtandesanſicht ſo angeſteckt, daß ſie das Religiöſe gleichfalls nur als Mittel des Rechtlichen und Politiſchen in Schutz nahmen. So wollte Michaelis jene Verbindung des Politiſchen und Religiöſen vertheidigen. Aber wie that er es? Er erklärte ſie für ein „Kunſtſtück der geſetzgebenden Klugheit Moſis, für

ein ägyptiſches Strategem"*). Moſes habe es für nütz-lich gehalten, ſein politiſches Geſetz mit der Religion zu verbinden, denn manches Geſetz werde heiliger beobachtet, wenn man ſeine eigentliche Urſache verſchweige und ihm einen religiöſen Grund gebe. Nach dieſer Anſicht iſt wieder der eigentliche Sinn und Zweck des Geſetzes verſchwiegen und er bleibt im geſetzgebenden Subjekt verborgen. Ein bloßer Nutzen wird beabſichtigt, wenn das Staatsgeſetz als religiöſe Pflicht aufgeſtellt wird und das Volk, das die religiöſen Motive für Ernſt nimmt, weiß nicht einmal, daß ſie nur ſeine leichtere Unterwürfigkeit herbeiführen ſollen. Auf dieſem Standpunkt kann eine Darſtellung der moſaiſchen Religionsverfaſſung nur darin beſtehen, daß man die geheime und verſchwiegene politiſche Abſicht des Geſetzgebers aufſucht. Und da hierbei das religiöſe Moment nur als äußeres Mittel, mithin als zufällig betrachtet wird, ſo wird es auch conſequent unbeachtet gelaſſen. Von dieſem Standpunkte aus hat Michaelis das moſaiſche Recht dargeſtellt.

Auch dieſe Anſicht, ſcheint es, könnte billig als der Vergeſſenheit anheim gefallen betrachtet werden. Denn das allgemeine geſchichtliche Bewußtſein hat ja ſelbſt aufgehört, in den heidniſchen Staaten die Religion als Mittel zu betrachten. Aber der aus der Profangeſchichte längſt vertriebene Irrthum ſcheint ſich nur um ſo ſicherer in der Auffaſſung der heiligen Geſchichte des A. T. angeſiedelt zu haben. Noch Gramberg durfte die Behauptung aufſtellen: „der künſtlich zuſammengeſtellte Cultus mit all ſeinem Zubehör ſei nicht ein nothwendig aus der Natur der Religion hervorgegangenes, ſondern willkührlich erfundenes Mittel der Hierarchie."**) Ja eine ſolche Anſicht von Geſetzgebung iſt mit der neuern Annahme vom

*) Moſ. Recht. §. 13.

**) Kritiſche Geſchichte der Religions-Ideen des A. T. I. S. 3.

Urſprung des Pentateuch zur Zeit des Exils nothwendig Eins. Denn zur Zeit des Exils hatten die Propheten längſt den Particularismus der jüdiſchen Anſchauung in ſeinem Grunde vernichtet. Wenn nun dennoch die Prieſterſchaft mit einem religiöſen Geſetz auftritt, welches auf das engſte mit dem nationalen Partikularismus verkettet war, ſo wäre das wieder ein Strategem, welches einer geheimen Abſicht der Prieſterſchaft diente. Das Geſetz des Pentateuch ſollte unvermerkt den Fortſchritt des hebräiſchen Geiſtes hemmen. Was nach Michaelis eine unſchuldige Liſt Moſis war, iſt nach der neueren Kritik ein Staatsſtreich, der gegen die freiere Ausbildung des Volksgeiſtes reagirte.

Das einzige Mittel gegen alle dergleichen Anſichten iſt ſchon oben angegeben. Wir müſſen die Geſetzgebung des Pentateuch ohne alle Rückſicht auf die Berechnung einer geſetzgebenden Klugheit aus ihr ſelber entwickeln. Wenn wir dies aber oben als die Aufgabe bezeichneten, daß wir die leitende Idee jener Religionsverfaſſung herauszuſtellen haben, ſo haben wir dies nun näher dahin zu beſtimmen, daß wir die Idee zu reproduciren haben, welche beides, das Religiöſe und Politiſche als Eins in ſich befaßt.

3) Die letzte Seite, die ſich an unſrer Aufgabe darbietet, wird uns zur Methode der folgenden Darſtellung führen.

Es iſt ſeit Joſephus gewöhnlich, die Staats- und Religionsverfaſſung der Iſraeliten Theokratie zu nennen. Denn, ſagt Joſephus *) in Gott ſei die beſtimmende Macht des Staates verlegt und die Bürger des Staats ſeien dazu angeleitet, in Allem ſich auf ihn zu richten und zu beziehen. Das Wort Theokratie war neu, die Sache ſo alt, wie das Volk des A. T. Bei der Einheit von Religion und Staats-

---

*) Contr. Ap. II, 16.

Digitized by Google

recht war die Ausübung der politiſchen Pflicht zugleich eine gottesdienſtliche Handlung und der Iſraelit wurde in Allem, was er rechtlich that, vom Gottesbewußtſein beſtimmt.

Wenn nun die deiſtiſche Aufklärung die Verbindung von Politik und Religion für einen liſtigen Betrug erklärte, ſo mußte ſie dieſe Herrſchaft des religiöſen Bewußtſeins im iſraelitiſchen Staatsleben für drückende Sklaverei halten. Wenn dagegen Michaelis das Band von Staatsrecht und Religion nur als zufällig betrachtete, ſo war die Folge davon die Behauptung, daß die Verfaſſung des hebräiſchen Staatslebens nicht weſentlich Theokratie ſei. Und ſo ſtellt er wirklich die Meinung auf, daß die königliche Würde der Gottheit nur ein „Titel“ geweſen ſei, der wohl manchen „Nutzen“ mit ſich geführt habe, aber nicht von weſentlichem Einfluß auf das wirkliche Staatsleben geweſen ſei *).

Von der neuern Kritik wird der theokratiſche Charakter der altteſtamentlichen Staatsverfaſſung deshalb geleugnet, weil dieſe vielmehr Hierarchie geweſen ſei. Die de Wette'ſche Ableitung des Geſetzes aus hierarchiſchem Levitismus iſt am ſtarrſten feſtgehalten von Gramberg und conſequent durch die Geſchichte des jüdiſchen Staats hindurch geführt von Leo. Nach dieſer Anſicht **) bildete ſich das poſitive Geſetz im Kampf gegen den freieren Standpunkt der Propheten. Die Beziehung des geſammten Rechtsſyſtems auf das Gottesbewußtſein ging demnach nicht aus dem allgemeinen Volksbewußtſein hervor, ſondern wurde dieſem durch eine einzelne Parthei aufgedrungen.

Auch die neueſte Form der Kritik hat ſich von jener Anſicht noch nicht vollſtändig befreien können. So nimmt Vatke noch an ***), „daß die meiſten Ritual- und Prieſtergeſetze

*) Moſ. Recht. §. 35.

**) Gramberg, Religions-Ideen II, §. 19.

***) Die Religion des A. T. §. 21. S. 219.

geſetze mehr das Intereſſe der Prieſter als des Volks im Auge habe.“ Die Totalität der poſitiven Rechte und Satzungen ſei die Baſis eines hierarchiſchen Inſtituts geweſen, dem man „den höhern göttlichen Urſprung“ abſprechen müſſe *).

Bisher beſtimmte ſich unſere Aufgabe dahin, daß wir ohne Rückſicht auf die geheimen Abſichten eines Einzelnen oder eines Standes die Eine Idee des altteſtamentlichen Geſetzes aufzuſuchen haben, in der Religion und Recht Eins ſind. Nun haben wir auch den Weg gefunden, auf dem wir zu dieſer Idee gelangen. Wir haben nämlich das Volksbewußtſein zu entwickeln und hiervon ausgehend den Punkt aufzuſuchen, auf dem es in das Gottesbewußtſein überging. Von dieſem Punkte aus aber, wo das Volks- und Gottesbewußtſein ſich durchdrangen, haben wir zu unterſuchen, ob von der Einen Idee, in der ſie ſich vereinigen, die einzelnen poſitiven Rechte und Satzungen geſetzt ſeien. Alle jene Anſichten faßten das Volk als eine tabula rasa auf, der das Geſetz des Pentateuch blindlings eingedrückt wurde oder als eine Maſſe, der wider ihre ſonſtige Anlage und wider Willen hierarchiſche Gebote aufgebürdet wurden. Wir haben dagegen in den Geiſt des Volks einzugehen und in das Bewußtſein, welches es von ſich und von ſeiner Aufgabe hatte. Und ſo werden wir ſehen, wie das Volk ſelber ſich zum Gottesbewußtſein erhob und hierin das Element ſeines Lebens und ſeiner politiſchen Exiſtenz gewann.

Weil wir bei der folgenden Darſtellung von der Beſtimmtheit des individuellen Selbſtbewußtſeins ausgehen, ſo iſt die Methode die genetiſche. Wenn wir aber vermittelſt derſelben den Uebergang zum Gottesbewußtſein des Volks finden, ſo erhalten wir die ſpekulative Einſicht in die wahrhafte Bedeutung von den einzelnen Seiten des

*) Ebend. S. 224.

Volksbewußtſeins. Denn nun erſt erkennen wir es in ſeinem abſoluten Begriff und in ſeiner Einheit mit dem religiöſen Elemente. Die Darſtellung wird ſich daher in drei Abſchnitte gliedern. Zuerſt wird das hebräiſche **Volksbewußtſein als ſolches** zu entwickeln ſein, ſodann das **Gottesbewußtſein**, in das es ſich aufhebt und drittens die **Einheit und gegenſeitige Durchbringung des Volks- und Gottesbewußtſeins.**

Erſter Theil.

Das Volksbewußtſein.

§. 1.

Das Recht der Perſönlichkeit.

Der volle Begriff des Rechts nach den Prinzipien der moſaiſchen Geſetzgebung kann hier nicht vorangeſtellt werden. Er kann ſich erſt im Reſultat als die ideelle Beziehung der einzelnen Seiten auf einander und als ihre Totalität ergeben. Wir haben hier mit dem Einfachſten anzufangen, d. h. mit demjenigen, was noch nicht in Beziehung zu Anderem ſteht, ſondern ſich rein und allein auf ſich ſelber bezieht. Dies iſt die Perſon, die als ſolche die Kraft und Fähigkeit hat, von allem, was außer ihr iſt, abzuſehen, was ſie von außen her beſtimmen könnte, abzuweiſen und in dieſer reinen Beziehung auf ſich ſelber, ſich durch ſich allein zu beſtimmen. In dieſer Kraft der Perſon iſt der **freie Wille** begründet.

Für uns iſt es nun zwar leicht und geläufig zu ſagen, die Freiheit ſei vom Begriff der Perſon unablösbar, es iſt uns ſo leicht, daß wir ſie als unſer angeborenes Gut bezeichnen. Aber eine andere Frage iſt es, ob wir in dieſem beſtimmten Rechtsſyſtem von der Freiheit der Per-

Digitized by Google

ſon ausgehen können und ob ſie überhaupt in ihm eine Stelle hat. Denn mögen wir auf die Staaten des Orients ſehen oder auf Griechenland und Rom, auf keiner Seite finden wir an den Begriff der Perſon auch unmittelbar den der Freiheit geknüpft. Denn in den Staatsorganismen des Orients treffen wir verſchiedene durch die Geburt beſtimmte Kaſten an, von denen die untergeordneten als willenloſer Stoff betrachtet werden, der dem Willen der höhern Kaſte dient. Aber auch die Glieder von dieſer werden ſich ihrer freien und beſtimmenden Macht nicht für ſich ſelbſt bewußt, ſondern nur an der unter ihnen ſtehenden Maſſe. Sie bedürfen dieſes äußern Anſtoßes, um ſich frei zu wiſſen. Und obgleich ferner in Griechenland und Rom der Bürger als Bürger des Staats als Perſon und frei betrachtet wurde, ſo trat doch die Möglichkeit ein, daß die Perſon ihr Recht verlieren und als ſelbſtloſes Material für den Gebrauch eines Andern betrachtet werden konnte. Vor Solon konnte in Athen der Schuldner, der ſeine Zahlung nicht zu leiſten vermochte, dem Gläubiger durch ſeine Perſon als Erſatz dienen und in's Ausland verkauft werden. Und in Rom war es die Quelle ſo vieler Revolutionen, daß die Patricier die verſchuldeten Plebejer zu ihrem Eigenthum ſchlagen und als Sklaven gleichfalls in's Ausland verkaufen konnten.

Dagegen muß es uns ſehr überraſchen, im iſraelitiſchen Volk das Prinzip der Freiheit als unveräußerlich an die Perſönlichkeit geknüpft zu ſehen. Der Iſraelit war frei und er konnte die Freiheit nicht verlieren. Das iſt ſchon ſehr viel, im Orient die Freiheit als unverkürzbar anerkannt zu ſehen. Aber die Hauptſache iſt das Bewußtſein, welches der Iſraelit von ſeiner Freiheit hatte. Um dies zu finden, werden wir auf die Colliſionen zu reflektiren haben, in welche die Freiheit gerathen konnte und in denen ſie ihr Weſen offenbaren mußte.

Es konnte der Fall eintreten, daß ein Iſraelit die

Digitized by Google

Verpflichtungen gegen ſeine Gläubiger nicht leiſten konnte oder daß er wegen völliger Verarmung alle Möglichkeit der Subſiſtenz verlor. In dieſer Lage konnte er ſich an einen Andern verkaufen *). So ſcheint das Prinzip der Freiheit ſehr bald zu ſcheitern. Es hilft nichts, daß das Geſetz verbietet, den erkauften Diener wie einen Leibeigenen zu behandeln; ſeine Freiheit hat er doch verloren. Aber es iſt ja der eigne freie Wille geweſen, mit dem er ſich verkaufte. Nicht weniger bleibt es ihm freigeſtellt, ſich mit dem was er erwirbt, auszulöſen; der Anſpruch auf ſeine Freiheit bleibt ihm alſo unbenommen. Auch ſeine Verwandten konnten ihm durch ein Auslöſungsgeld zur Freiheit wieder verhelfen **). Die Freiheit, die ihm urſprünglich angehört und als unverjährbar von ihm nicht genommen werden kann, thut aber das Meiſte; ſie reagirt ſelber gegen ihren Verluſt und ihre Macht iſt größer als der Wille deſſen, der ſie preisgegeben hatte. Im ſiebenten Jahre war dieſer von ſelber frei. Er kann alſo die Freiheit von ſich nicht abthun, er muß frei ſein.

Hier beim erſten Eintritt in's moſaiſche Rechtsſyſtem tritt uns ein eigenthümlicher Charakter deſſelben entgegen, den wir für die folgende Darſtellung ſtets im Auge behalten müſſen. Wir ſehen nämlich die Freiheit als das Weſen der Perſönlichkeit anerkannt, aber nicht als freies Produkt der Perſönlichkeit, wozu ſie ſich mit Selbſtbewußtſein beſtimmt, ſondern als ein Geſetz, welches ſie ohne ihr Zuthun zwingt, frei zu ſein. Der Einzelne erzeugt nicht ſeine Freiheit, ſondern er muß ſeinem Prinzip mit oder ohne Willen dienen. An dieſem Punkte geht ein neues Prinzip der Weltgeſchichte auf, welches höher iſt als die Prinzipien, die der Orient und Griechenland und Rom erzeugt haben. Aber es kündigt ſein Kommen als

*) Lev. 25, 39. Deut. 15, 12.
**) Lev. 25, 48—49.

Digitized by Google

eine Gewalt an, der die Perſönlichkeit ſich unterwerfen muß. Die Freiheit erſcheint als eine zwingende Nothwendigkeit und als ein Glück, woran das Subjekt noch keine Schuld hat. Jeder Iſraelit muß freie Perſon ſein und die freie Perſönlichkeit des Andern reſpektiren. Tritt eine momentane Verletzung des Prinzips ein, ſo ſammelt es nur in der Zeit der Verletzung neue Kraft, um ſeine ganze Uebermacht zu beweiſen.

Zur Erhaltung der allgemeinen Freiheit und Gleichheit diente die natürliche Grundlage des iſraelitiſchen Lebens, nämlich der Ackerbau und die urſprüngliche gleiche Vertheilung des Grundbeſitzes unter Alle. Die Intereſſen, die den Beſitz durch eigene, willkührliche Vermittlung und zugleich ſeine Ungleichheit herbeiführen, wie Handel, Induſtrie, waren dem iſraelitiſchen Leben fremd. Wie die Freiheit auf eine unmittelbar zwingende Weiſe ſich aufdrang, ſo ſollte auch die Gleichheit nicht durch zufälligen Wechſel des Beſitzes geſtört werden können, ſondern durch eine natürliche Baſis gegeben ſein. Wie die Freiheit, ſo iſt auch die Gleichheit nicht geiſtiges Reſultat, ſondern jeder findet ſie als eine Gabe und als einen Beſitz vor, der ihm gleichfalls ohne ſeinen Willen ertheilt iſt.

§. 2.

Der Beſitz und die Familie.

Als **Eigenthum** d. h. als Objekt und äußere Erſcheinung des freien Willens, konnte der Hebräer ſeinen **Beſitz** nicht betrachten. Er findet ihn vor, ſieht ſich ohne ſein Zuthun in ihn verſetzt, aber hat ihn nicht mit eigenem Willen producirt.

Daß das Eigenthum nichts als die objektive Erſcheinung ihres freien Willens ſei, beweiſ't die Perſon darin, daß ſie auch mit ihrem Willen frei darüber ſchalten kann. Sie kann es beſitzen und auch nicht. So wie ſie es durch ihren Willen geſetzt weiß, ſo kann ſie ihren Willen davon

auch wieder zurückziehen und ſich ihres Rechtes daran entäußern. Und gerade indem die Perſon ſich ihres Rechts am Eigenthum begiebt, beweiſ't ſie die Macht ihres Rechts und daß das Eigenthum Produkt ihres Willens ſei. Sie könnte es nicht fortgeben, wenn es nicht das ihrige wäre.

Dies Eigenthumsrecht am Beſitz hatte der Iſraelit nicht. Kein Iſraelit durfte ſeinen Grundbeſitz veräußern*). Der Grundbeſitz war alſo wie die Freiheit unveräußerliches Gut. Der Iſraelit durfte den Beſitz nicht als etwas betrachten, worüber er mit freiem Willen ſchalten, was er frei von ſich ablöſen konnte. Er war nicht das Seinige und doch durfte Niemand das Verhältniß zum Beſitz, auf deſſen Gebrauch er angewieſen war, völlig aufheben.

Oben zeigte ſich uns die eigentliche Bedeutung der perſönlichen Freiheit in der Colliſion, da ſie durch den freien Entſchluß des Iſraeliten, der ſich verkaufte, unterzugehen ſchien. Die Freiheit verſchaffte ſich ohne den Willen des Iſraeliten wieder ihr Recht. So wird ſich uns jetzt die Bedeutung des Beſitzes eben in dem Momente beweiſen, wo er aufhört, bloßer Beſitz zu ſein und die Natur des Eigenthums anzunehmen ſcheint.

Bei einer völligen Verarmung und Verſchuldung war es erlaubt, den Beſitz zu verkaufen. Aber der Käufer wurde nicht unumſchränkter Herr deſſelben; das Gut konnte jederzeit wieder eingelöſ't werden und der neue Beſitzer durfte nicht die Einlöſung verweigern. Er erhielt alſo kein bleibendes Recht über das Gut, deſſen Beſitz er antrat. Das Kaufsrecht war mehr ein Verpfändungsrecht. Der Beſitz blieb ſtets ein Gut deſſen, dem er urſprünglich zugehörte und konnte von deſſen Perſon nicht getrennt werden. Der urſprüngliche Beſitzer behielt das Recht, das verpfändete Gut wieder auszulöſen, und konnte er ſelber von dieſem

*) Lev. 25, 23.

Digitized by Google

Recht aus Armuth keinen Gebrauch machen, ſo blieb es ſeiner Familie doch unbenommen. Der nächſte Verwandte der Familie konnte dem Pfandinhaber ſein momentanes Recht auf das Pfand abkaufen und die Familie wieder zum Genuß ihres unveräußerlichen Beſitzes bringen*).

Hier wo die Familie auftritt, um ihre Rechte in Schutz zu nehmen, ſchließt ſich ein Grund auf, aus dem die Unveräußerlichkeit des Beſitzes herfloß. Der einzelne Iſraelit hat deshalb kein Eigenthum, weil der Beſitz Familiengut iſt, alſo nicht der Perſon als ſolcher gehört, ſondern einer Geſammtheit. Der Iſraelit hat daher Beſitz nur als Glied der Familie und da auf den Beſitz ſein Beſtehen gegründet iſt, ſo beſteht der Iſraelit nur innerhalb der Familie.

Das erſte Verhältniß zwiſchen dem Einzelnen und ſeiner Familie, auf welches uns der Gang der bisherigen Unterſuchung geführt hat, beſteht darin, daß die Familie eine unüberſteigliche Schranke für den Einzelnen iſt, wenn er mit dem Beſitz frei ſchalten und walten wollte. Die Familie entzieht ihm den Gebrauch ſeiner Freiheit, wenn er dieſe am Eigenthum beweiſen wollte. Und war eine Verletzung ihres Rechts eingetreten, ſo war das nur ein Schein; denn die Familie konnte das Recht nicht verlieren, welches unverjährbar an ſie gebunden war.

Wenn nun aber auch die Familie ſich des Beſitzes nicht entäußern konnte, ſo hat ſie daſſelbe Verhältniß zum Beſitz wie der Einzelne. Auch ſie nämlich hat kein Eigenthum. Sie hat ſich den Beſitz nicht producirt und ſieht ihn als etwas ohne ihre Vermittlung ihr Gegebenes an. So bilden die Familie und ihr Beſitz eine untrennbare, ununterſchiedbare und identiſche Macht.

Fragt es ſich nun, wie ſich in dieſer Macht die Einzelnen bewegen, ſo haben wir zunächſt zu unterſuchen, wel-

*) Lev. 25, 25—27.

Digitized by Google

chen Begriff hier die Ehe habe und was als ihr Zweck gefaßt iſt.

Der Ehe im A. T. fehlte keines der Momente, welches zu ihrem Begriff gehört, aber die verſchiedene Auffaſſung und Stellung dieſer Momente zu einander und beſonders die Art und Weiſe, wie Einem beſtimmten und einzelnen Momente alle übrigen untergeordnet waren und nur als Baſis dienten, dies bewirkte noch einen großen Abſtand der altteſtamentlichen Vorſtellung vom Begriff der Ehe.

Was den ſubjektiven Anfang der Ehe betrifft, ſo kennt das A. T. recht wohl das Gefühl der Neigung als den erſten Ausgangspunkt zur Ehe. Wir brauchen uns nur zu erinnern, daß die Leidenſchaft der ſich bewerbenden Liebe bei den Propheten als Bild für den Akt erſcheint, mit dem Jehova das Volk zu ſeinem Eigenthum ſich erwarb. Das gewöhnlichere aber war, daß die Eltern ſelbſt die Fürſorge übernahmen, ihre Kinder zur Ehe zu vereinigen, ſo jedoch, daß der Vater des Sohnes den erſten Schritt that. Ueberhaupt wurde es als das Sittliche angeſehen, daß in jedem Falle der erſte Schritt der Annäherung vom Manne ausging; das Weib wurde für den Anfang als willenlos betrachtet. Dieſe Willenloſigkeit zeigt ſich auch darin, daß die Frau keinen Beſitz mit in die Ehe brachte. Sie erhielt keine Mitgift vom elterlichen Hauſe, den Beſitz und das Vermögen fand ſie im Hauſe des Mannes vor. So wenig ſie alſo urſprünglich einen Gegenſtand ihres Willens beſaß, ſo wenig bringt ſie einen beſondern Willen in die Ehe mit. Noch mehr erhellt dieſe Willenloſigkeit der Frau daraus, daß ſie in den meiſten Fällen erkauft wurde, ſei es durch einen beſtimmten Kaufpreis *), ſei es durch einen Dienſt, der dem Vater an Geldes Statt geleiſtet wurde.

*) Deut. 22, 29.

In der ſo geſtifteten Ehe war von Hauſe aus eine reine ungeſtörte Einheit des Willens vorhanden. Der Wille lag im männlichen Prinzip, vor welchem alle Willensmeinung des Weibes nichtig war. Selbſt in die religiöſe Willensäußerung der Frau konnte der Mann hemmend eingreifen, er konnte ein Gelübde ſeiner Frau für null und nichtig erklären, ohne daß dieſe für die Unterlaſſung des Gelübdes verantwortlich wurde *).

Daß dieſe Einheit der Ehe nicht zu einer dumpfen Einförmigkeit und Indifferenz fortgehe, dafür ſorgt ein großer Zweig des moſaiſchen Rechtsſyſtems, nämlich das Verbot einer Heirath zwiſchen nahen Verwandten. Man hat ſehr viel über den Grund dieſer Verbote nachgeforſcht. Da der Pentateuch, wie es überhaupt das Geſetz nicht thut, keinen Grund anführt, ſo hat man dieſen meiſtentheils ſo zu beſtimmen geſucht, daß man einen Nutzen des Geſetzes aufſtellte. Die Generationen würden durch nahe Heirathen phyſiſch verſchlechtert oder wie Michaelis behauptete **), ohne dies Verbot würden zu früh Ausſchweifungen innerhalb der Familie beginnen. Der Grund muß aber im Begriff der Ehe ſelber liegen, weshalb wir uns auch nicht auf das Gefühl des horror naturalis berufen können. Denn mehrere Völker des Alterthums, bei denen die nächſten Blutsverwandten die Ehe eingingen, haben den Beweis geliefert, daß jenes Gefühl nicht von der Natur geſetzt iſt, ſondern nur durch den freien Willen gewonnen und willkührlich verletzt werden kann. Vielmehr hat das moſaiſche Recht den wahren Begriff der Ehe geahndet, als es das Heirathen unter nahen Verwandten verbot. Die Ehe ſoll nicht auf dem Gefühl und auf der Vertraulichkeit von ſolchen beruhen, die ſchon von der Natur her das Gefühl der Zuneigung zu einander ha-

*) Num. 30, 9.

**) Moſ. Recht. §. 108.

Digitized by Google

ben, ſondern ein freier, bewußter Entſchluß ſein und eine durch die ſittliche Freiheit des Willens vermittelte That. Sie ſoll die Einigung zweier von Hauſe aus unterſchiedener Willen ſein. Eine freie Unterſcheidung des Willens findet aber zwiſchen ſolchen nicht ſtatt, die zu Einem Hauſe gehören und innerhalb deſſelben keinen beſondern Willen beſitzen *).

Da nach dem moſaiſchen Recht das thätige Prinzip der Ehe der Mann iſt, das Weib dagegen noch nicht das Recht ſeines freien Willens erhalten hat, ſo war die Gefahr vorhanden, daß die Ehe zu einer abſtrakten, unſittlichen Einheit des Willens wurde. Indem aber das Verbot der Ehe zwiſchen Verwandten auf die urſprüngliche Differenz und ſelbſtſtändige Eigenthümlichkeit des Gatten dringt, ſo iſt dies ein weſentlicher Fortſchritt zum wahren Begriff der ehelichen Einheit. Freilich iſt es nur ein Schritt dazu. Die Uebermacht des natürlichen Willens bleibt dennoch. Der Mann durfte die Ehe auflöſen, wenn er an der Frau etwas Mißfälliges bemerkte, was ſeinen Widerwillen erregen konnte **). Da nun das Geſetz nicht näher beſtimmt, welches Mißfällige als ſo erheblich betrachtet werden könne, ſo war es der Willkühr des Mannes überlaſſen, die Ehe aufzulöſen, ſobald es ihm beliebte. Es war auch keine Inſtanz gegeben, welche über den Grund der Scheidung zu urtheilen hatte. Nur das war vorgeſchrieben, daß der Mann der Frau bei ihrer Entlaſſung einen Scheidebrief mitgeben ſolle. Die Frau erhielt damit das Recht zu einer zweiten Heirath und der frühere Mann durfte ſie nicht wieder als Ehefrau in ſein Haus einführen, ſobald ſie mit einem andern Mann in die Ehe getreten war, ſollte auch dieſer geſtorben ſein.

Aus den obigen Beſtimmungen ergiebt ſich, daß die

---

*) Vergl. Hegel, Philoſ. des Rechts §. 168.
**) Deut. 24, 1.

Digitized by Google

wahre Bedeutung der Ehe im moſaiſchen Recht aufgegangen iſt, aber mit der Willkühr des Mannes noch im unaufgelöſ'ten Widerſpruch liegt.

Das Moment der Keuſchheit der Ehe wird vom moſaiſchen Geſetz ſtreng hervorgehoben. In dieſer Beziehung iſt es beſonders die Frau, welche durch die Zurechnungsfähigkeit, die ihr das Geſetz zumißt, zu hoher Bedeutung kommt. Ueber die Reinheit der Ehe zu wachen, das iſt der aktive Antheil, der ihr an der Bewahrung der Ehe zugewieſen iſt. Die Frau, die ſich von einem Mann hatte verführen laſſen, wurde mit dem Ehebrecher am Leben geſtraft *). Die Strenge, mit der auf die weibliche Keuſchheit geſehen wurde, erzeugte auch das Geſetz über die Zeichen der Jungfrauſchaft. Wurden dieſe beim erſten Beilager vermißt, ſo verklagte der Mann die junge Frau und ſie wurde geſteinigt vor der Thür des väterlichen Hauſes, welches ſie nicht als Jungfrau verlaſſen hatte **).

Es iſt nun dasjenige Moment zu erwähnen, welches nach hebräiſcher Anſchauung als Hauptmoment über den andern Seiten und Beſtimmungen der Ehe ſteht. Ja, wenn es fehlt, ſo ſcheint dem Hebräer die Ehe ihrem Begriff nicht zu entſprechen. Es iſt dies die Kinderzeugung. Sie iſt der Hauptzweck, dem die Ehe zu dienen habe.

Wird dieſer Zweck nicht erreicht, und bleibt alſo die Ehe unvollſtändig, ſo muß der Mangel ergänzt werden. Es tritt Polygamie ein. Die wahre Geſtalt der Monogamie konnte ſchon deshalb nicht erreicht werden, weil die freie Perſönlichkeit des Weibes noch nicht in ihrem ganzen Umfange anerkannt war. Aber da nun das Weſen der Ehe den empfindlichſten Abbruch zu leiden ſchien, wenn nicht Kinder aus ihr erfolgten, ſo kann Monogamie noch

*) Lev. 20, 10.
**) Deut. 22, 20—21.

Digitized by Google

weniger feſtgehalten werden. Damit der Hauptzweck der Ehe nicht verfehlt werde, konnte der Mann mehrere Frauen zur Ehe nehmen. Das moſaiſche Recht empfiehlt zwar weder die Vielweiberei, noch weniger gebietet es ſie, aber es ſetzt ſie voraus und erlaubt ſie *), und unumgänglich nothwendig ſogar folgte ſie aus dem Begriff der Familie nach den Prinzipien des moſaiſchen Rechts.

Der Beſitz nämlich und die Familie waren als eine in ſich einige Macht gefaßt, die in keiner Weiſe verletzt und geſtört werden durfte. Erfolgten nun in der Ehe keine Kinder, ſo war jene unverletzliche Macht dem Untergange ausgeſetzt und wenn die Familie mit Mann und Frau ausſtarb, ſo war die Einheit von Beſitz und Familie zerſtört. So konnte durch eine Zufälligkeit das Verhältniß, welches für die Grundlage aller Exiſtenz galt, zertrümmert werden. Dieſen Widerſpruch wußte das moſaiſche Geſetz nicht anders zu löſen, als daß es jede Möglichkeit eines Wechſels von der Familie entfernt hielt. Die Familie ſollte nicht ſterben, und unbeweglich mit ihrem Beſitz verſchmolzen bleiben und ſie mußte alle ihre Elemente entwickeln. Das Unglück der Kinderloſigkeit durfte daher nicht eintreten und der Mann konnte mehrere Frauen in die Ehe nehmen und ſogar die Mägde ſeines Hauſes oder ſeiner Frauen durfte er als Kebsweiber zu dem Ehebette führen. Die Kinder, die er von dieſen Kebsweibern erhielt, wurden als legitime Kinder des Hauſes betrachtet.

Wenn die Familie die Bürgſchaft ihrer Fortdauer und Unſterblichkeit in ſich trägt, dann iſt ſie nach hebräiſchen Begriffen zu ihrer Vollendung gekommen. Auf dieſer höchſten Stufe ihrer Glücks und am Ziel ihrer Entwicklung angelangt hat ſie nichts mehr zu thun übrig. Ihr Leben verläuft in gediegener Einfachheit und patriar-

*) Deut. 21, 15.

chaliſcher Ruhe. Durch den Grundbeſitz iſt ihre Exiſtenz geſichert. Der Hausvater hat nur die Pflicht, für die Bearbeitung und Erhaltung deſſelben zu ſorgen, aber er hat kein beſonderes Eigenthumsrecht am Beſitz, auch nicht das Recht der freien Dispoſition darüber, ſondern das Vermögen gehört der Geſammtheit der Familie.

Da der Ackerbau die einzige Weiſe der Arbeit iſt und die Befriedigung der Bedürfniſſe durch ihn gewonnen wird, ſo findet auch keine willkührliche Trennung der Familie ſtatt. Das Glied, das ſich von der Familie abſondern und eine eigene ſelbſtſtändige Stellung gewinnen wollte, würde keinen Boden für ſeine Beſchäftigung und überhaupt keine Möglichkeit einer Subſiſtenz finden, weil außerhalb der Familie kein Beſitz möglich iſt. Das gemeinſame Intereſſe an der Scholle, auf der die Familie ruht, hält die Einzelnen zuſammen und der Vater bildet nur den perſönlichen Mittelpunkt, um den ſich das Haus verſammelt.

Beim Tode des Vaters iſt die maſſive Einheit der Familie nicht gebrochen. Jetzt gerade tritt die Familie in alle ihre Rechte ein und offenbart ſie, daß ſie die Macht war, der das Ganze gehorchte. Der Vater brauchte gar kein Teſtament zu machen, die Familie übte auch ohne das ihre Rechte aus und er durfte kein Teſtament machen, wenn er etwa nach freier Dispoſition über das Familiengut verfügen wollte. Das Gut war bei ſeinem Tode nicht herrenlos geworden, ſo wenig er bei ſeinem Leben Herr vom Eigenthum war. Der Herr des Beſitzes war in voraus unabänderlich beſtimmt und die Inteſtaterbfolge war die Baſis des hebräiſchen Familienlebens. Das Grundſtück wurde zu gleichen Theilen unter die Söhne vertheilt, aber ſo, daß der Erſtgeborne einen doppelten Antheil erhielt *). Die Töchter erbten nicht, ſie konnten nur durch die Ehe zu Beſitz kommen.

---

*) Deut. 21, 17.

Digitized by Google

Doch in Einem Falle konnte die Familie mit dem Vater ſterben, wenn nämlich kein Sohn vorhanden war. Ueber dieſe Zufälligkeit ereifert ſich die Familie am allermeiſten, ſie nimmt alle ihre Kräfte zuſammen und ſichert ſich ihre Ewigkeit durch ein Mittel, welches zwar ein gewaltſamer Verſtoß gegen die Anerkennung der Subjektivität iſt, aber aus dem hebräiſchen Begriff der Familie nothwendig folgte. Dieſes Mittel iſt das Leviratsgeſetz *).

Wohnten Brüder zuſammen, ſo daß ſie aus demſelben Gut ihr Erbtheil erhalten hatten und ſtarb der Eine ohne einen Sohn zu hinterlaſſen, ſo war der noch lebende Bruder verpflichtet die Wittwe zur Ehefrau zu nehmen. Der erſte Sohn dieſer Ehe wurde angeſehen als im Namen des Verſtorbenen geboren; er war ſein legitimer Sohn, erhielt das Gut des Verſtorbenen und ſetzte ſeine Familie fort.

Wenn noch andere Zufälligkeiten eintraten, wenn Alter oder Krankheit der Wittwe die Leviratsehe unmöglich machte oder der Mann die Frau überlebte, ohne von ihr einen Sohn erhalten zu haben und wenn in ſolchen Fällen Töchter vorhanden waren, ſo erbten dieſe. Sie waren dann Erbtöchter **).

War endlich die Ehe völlig kinderlos und lebte beim Tode des Hausvaters auch die Frau nicht mehr, ſo mußte das Gut doch in der Familie bleiben. Die Brüder des Verſtorbenen erbten es und in deren Ermangelung ſeine nächſten Verwandten.

§. 3.

Der Organismus der Stammfamilien und die Stammverfaſſung.

Nichts konnte die gediegene Einfachheit der Familie und ihre Grundlage, den Beſitz, zu einer dauernden Er-

*) Deut. 25, 5—6.

**) Num. 27, 8.

Digitized by Google

ſchüttrung oder ſogar zur Auflöſung bringen. Die Familie bleibt der Lebenskreis, außerhalb deſſen es für den Iſraeliten kein Leben giebt. Die Familie kann ſich deshalb auch nicht in die bürgerliche Geſellſchaft auflöſen, in der die Familienglieder ihre beſonderen Intereſſen, Bedürfniſſe, Neigungen befriedigen und ſich für ſich Geltung verſchaffen. Dieſen Kampf der bürgerlichen Geſellſchaft konnte das iſraelitiſche Leben aus ſich nicht entwickeln. Der Einzelne beſaß nur ſeine Geltung innerhalb der Familie.

Da nun jeder Iſraelit als Familienglied Beſitz hatte und jeder durch ſein unveräußerliches Grundſtück gegen den andern gleich berechtigt war, ſo bildete ſich hieraus ein einförmiges Leben, welches keinen Gegenſatz in ſich trug und damit auch kein Prinzip der Bewegung und Fortbildung enthielt.

Demokratie dürfen wir dieſes indifferente Nebeneinanderbeſtehen der unter ſich gleich berechtigten Familien nicht nennen. Denn Demokratie iſt unmöglich und hat auch nie exiſtirt, wenn ſie ſich nicht an einer gegenüberſtehenden Ariſtokratie abarbeitet und im Kampfe gegen ſie ſich ihr Selbſtbewußtſein erwirbt und dieſes durch fortgeſetzte Reibung ſich erhält. Ein ſolcher Kampf konnte unter den iſraelitiſchen Familien nicht entſtehen, weil die Erblooſe zu gleichmäßig vertheilt waren und ihre Gleichmäßigkeit wegen ihres unveräußerlichen Charakters nie Gefahr laufen konnte. Das Erſtgeburtsrecht verhütete aber, daß das Nebeneinanderleben der Familien zur todten Gleichgültigkeit erſtarrte. Freilich konnte durch dieſes Recht noch keine Ariſtokratie gebildet werden, da der Beſitz des Erſtgebornen kein Majorat war, ſondern nur das Doppelte von dem, was jeder der Brüder bekam. Aber es erhielt doch das iſraelitiſche Familienleben ſo viel Gliederung, als unumgänglich nothwendig war, um ihm einige Haltung und Form zu geben.

Der Erſtgeborne nämlich, als ſolcher die erſte Kraft

Digitized by Google

des Vaters genannt, übte nach dem Tode des Familienhauptes deſſen Rechte aus. Wahrſcheinlich ſorgte er für die hinterbliebene Wittwe und für die unverheiratheten Schweſtern. Als aber der Vater über den Familienkreis Gewalt hatte, war dieſer noch ein ungetheiltes Ganze. Nach ſeinem Tode haben ſich auf dem getheilten Beſitz und aus den Gliedern der urſprünglichen Familie mehrere Familien gebildet. Auch für dieſe fuhr der Erſtgeborne fort, den Vater zu repräſentiren; ſie wurden als Ein Haus betrachtet und der Erſtgeborne blieb das *Haupt des Hauſes*. Mehrere ſolcher Familienhäuſer bildeten ein Geſchlecht, welches wieder ſeinen beſondern Vorſteher hatte mehrere dieſer Geſchlechter bildeten einen Stamm, an deſſen Spitze der Stammfürſt ſtand (נָשִׂיא). Wahrſcheinlich beſtimmte auch in dieſer aufſteigenden Linie vom Haus bis zum Stamm das Erſtgeburtsrecht die Vorſteher, da dieſe auch *Aelteſte* (זְקֵנִים) genannt wurden.

Der Stämme gab es unter den Iſraeliten zwölf. Das Recht der Erſtgeburt repräſentirte unter ihnen, wenn auch nicht von der Geburt her, der Stamm Joſeph *). Dieſer beſaß ein doppeltes Erbloos, welches unter ſeine beiden Geſchlechter Ephraim und Manaſſe vertheilt war.

Wir haben nun darauf zu reflektiren, wie ſich die einzelnen Stämme zu einander verhielten. Bisher haben wir nur neben einander beſtehende Familiengruppen geſehen, ein *allgemeines Intereſſe*, welches dieſe einzelnen Partikeln zu einem Ganzen verbände, iſt uns noch nicht begegnet. Das Geſetz bezweckte ſogar die maſſive Selbſtſtändigkeit der einzelnen Familien, da der Beſitz von ihnen nicht abgelöſ't werden konnte. Es fehlte die Reibung von Noth und Ueberfluß, die den Menſchen zur Verſchiedenartigkeit der Intereſſen treibt und ihn zwingt, dieſe dem Gedanken eines allgemeinen und geiſtigen Intereſſe unterzuordnen.

Den-

*) I. Chron. 5, 2.

Denſelben Mangel der Beweglichkeit und des Wechſels finden wir auch noch im gegenſeitigen Verhältniß der Stämme. Jeder Stamm bildete ein ſelbſtſtändiges, für ſich abgeſchloſſenes Ganze, deſſen Abgränzung wie die der Familie auf dem Beſitz beruhte. Alle Colliſionen zwiſchen der Willkühr und dem Beſitz konnten ſogar hier noch leichter abgeſchnitten werden. Es brauchte blos aus einem Stamm in den andern nicht hineingeheirathet zu werden oder wenn es geſchah, ſo reichte die Beſtimmung aus, daß die Heirath nicht die Uebertragung des Beſitzes mit ſich führe.

Dieſes Verbot beſtand wirklich und konnte natürlich nur bei Erbtöchtern in Anwendung kommen. Es war ſtreng verboten, daß ein Erbloos aus einem Stamme einem andern zufalle. Erbtöchter mußten daher in ihren Stamm hineinheirathen und durften mit ihrem Beſitz nicht zu einem andern Stamm übergehen *).

Wäre der iſraelitiſche Staat auf dieſem Punkte der Volksverhältniſſe, wo die Stämme durch den unverrückbaren Beſitz zu ſelbſtſtändigen Ganzen abgeſondert ſind, ſtehen geblieben, ſo wäre er eigentlich **kein Staat**, ſondern nur ein Conglomerat von Familien. Wir könnten nicht einmal dieſe Familien, Geſchlechter und Stämme für ein **Volk** erklären. Denn ein Volk iſt nur Volk, wenn es nicht blos als Menge zuſammen exiſtirt, ſondern wenn es ſich als ſittliche Einheit weiß und es zu einem Selbſtbewußtſein gebracht hat. Die Stämme der Iſraeliten ſind zwar durch die **gemeinſame Abſtammung** auch eine Einheit. Sie ſind Ein **Iſrael**, wie ſie von dem Einen Iſrael, Jacob, ihre Abſtammung herleiten. Dieſe Einheit iſt aber nur eine **natürliche**, iſt nur für das unmittelbare Gefühl und kein **geiſtiges Produkt**. Ja jener Eine Iſrael iſt nur ein **abgeſchiedener Schatten**, der

*) Num. 36, 8. 9.

Digitized by Google

zu ſeinen Vätern zurückgekehrt iſt, der im Geiſt ſeiner Nachkommen nicht kräftig fortlebt, ſondern, ſofern er im Geiſte von dieſen aufgefaßt wird, nur als ein Schatten der Erinnerung ſich darbietet. Und wie ſchwach das Band der natürlichen Abſtammung und die Erinnerung an den Einen Stammvater in der That ſei, hat ſich uns bisher wirklich ergeben. Die Familien und Stämme bilden nur eine Menge gleichartiger und gleichberechtigter Exiſtenzen, die ohne gemeinſames Intereſſe und ohne einen ſittlichen Einheitspunkt neben einander leben.

Auch darin bewies ſich uns der Mangel eines Selbſtbewußtſeins unter dieſem Volke, daß wir Rechten begegneten, deren Grund uns noch ein Geheimniß blieb, weil wir ihn im Volksbewußtſein nirgends antrafen. Das Volk erſchien uns als unſchuldig am Urſprung ſeiner Rechte und Geſetze: die Perſönlichkeit wurde für frei erklärt und es geſchah durch eine Macht, die außer dem Willen der Perſönlichkeit lag. Wir haben Familiengeſetze geſehen, ohne daß ſie vom Volk mit Bewußtſein producirt wären, ſondern alles beugte ſich vor einer myſteriöſen Macht, welche Familie und Beſitz gegenſeitig an einander feſſelte. Woher dieſe Einheit von Familie und Beſitz ſtammt, welches die Macht iſt, die der Familie den Beſitz auf ewig ertheilt habe, haben wir noch nicht gefunden. Nur ſo viel haben wir geſehen, daß das Volk die Familienlooſe als ſein unveräußerliches Erbtheil betrachtete und als die einzige Grundlage ſeiner Exiſtenz, aber es beſaß in ihnen nicht den Erwerb ſeiner eigenen Thätigkeit. Nicht alſo in ſich ſelbſt und in ſeiner Freiheit ſah das Volk den Grund ſeines Rechts, ſondern jenſeits ſeines Selbſtbewußtſeins. Sofern das Volk auf dem Beſitz allein ſeine Exiſtenz erhalten konnte, ſo betrachtete es dieſe als eine Wohlthat, die ihm ohne ſein Zuthun erwieſen war. Und inſofern endlich das Volk ohne den Grundbeſitz und deſſen Bebauung nicht einmal Volk wer-

den konnte und eine Horde bleiben müßte, ſo verdankte es ſelbſt dieſe Möglichkeit Volk zu werden, der rechtlichen Macht, die ihm den Beſitz gab.

So führt bei dieſem Volke Alles auf eine geiſtige Macht, die jenſeits ſeiner thront. In ſie verlegt das Volk den Grund aller ſeiner Rechte. Sie iſt das Prinzip ſeiner Volksexiſtenz und indem das Volk in ihr ſich erſt als Volk, als ſittliches Ganze begründet weiß, ſo hat es an ihr auch erſt das wirkliche Bewußtſein ſeiner Einheit. Jacob — Iſrael war als abgeſchiedener Geiſt zur Begründung der Einheit des Volkes Iſrael zu ohnmächtig, aber in der weſentlichen Einheit ſeiner Rechte und Geſetze iſt das Volk nun auch wirklich Ein Iſrael, Ein Volk. Dieſe Macht iſt Jehova.

Der Verfaſſer erklärte in der Einleitung zu dieſer Darſtellung, daß er, um Einſeitigkeiten der bisherigen Auffaſſungen des theokratiſchen Rechtsſyſtems zu vermeiden, vom Volksbewußtſein ausgehen werde. Als Hauptaufgabe dieſer Entwicklung bezeichnete er, daß darauf geſehen werde, ob das Gottesbewußtſein als die geſetzliche Norm aller Volksverhältniſſe ſich ergeben werde. Auf dem eingeſchlagenen Wege glaubt er die Aufgabe gelöſ't zu haben. Die perſönliche Freiheit, der Familiénbeſitz, die Volksexiſtenz und die Einheit des Volks führten uns zu der Einen Macht, die alle jene einzelnen ſittlichen Beſtimmungen geſetzt hat und ſie zur Einheit verbindet. Jehova iſt es, in welchem das Volk allen ſittlichen Inhalt ſeines Bewußtſeins begründet ſieht und weil es in Jehova den Einen Grund aller ſittlichen Beſtimmungen anerkennt, ſo muß es ſich in jedem Moment ſeines Volkslebens auf ihn beziehen, und indem dies jedes einzelne Glied des Volks thut, iſt das Volk Ein Volk.

Die Methode, die uns bishieher führte, hat aber für uns noch weſentlich ſpekulativen Erfolg. Wir wollten zuſehen, ob wir das Gottesbewußtſein als innere Beſtimmt-

heit des hebräiſchen Volksbewußtſeins finden würden. Was wir ſuchten, haben wir gefunden, aber noch mehr. Wir können nicht ſagen, daß das Endliche, die Volksexiſtenz das Höhere, das Gottesbewußtſein zum Reſultat habe, ſo daß wir das Unendliche aus dem Endlichen erklärten. Sondern wenn dies auch unſer Ausgangspunkt war, ſo iſt es nicht an ſich Vorausſetzung des Unendlichen. Vielmehr bewies ſich uns das Volksbewußtſein keineswegs als etwas Fertiges, a priori für ſich Feſtſtehendes, aus welchem ſich erſt das Gottesbewußtſein entwickle. Sondern die Iſraeliten ſind nur ein Volk und im Beſitz eines Volksbewußtſeins, indem ſie das Bewußtſein ihres Gottes haben. Dieſer iſt für ſie der Grund ihrer Exiſtenz und ſein Bewußtſein die Vorausſetzung aller rechtlichen und geſetzlichen Beſtimmungen, durch die ſie erſt Volk ſind. Gingen wir alſo vom Volksbewußtſein aus und kamen wir nun zum Gottesbewußtſein, ſo heißt das: wir kommen zur abſoluten Vorausſetzung des Volksbewußtſeins der Iſraeliten, ohne die es gar nicht exiſtiren konnte. Dieſes, das Volksbewußtſein, von dem wir ausgingen, erklärt nicht, ſondern es wird erklärt durch das Höhere, in das es überging. Und dieſes Uebergehen geſchah nur für uns; in der Natur der Sache iſt das Gottesbewußtſein das Prius, in welchem das Volk ſein Bewußtſein von ſich ſelber erhält. Das Gottesbewußtſein und ſeine Einheit iſt der Stifter des Volks.

Indem wir nun zum zweiten Theil, zur Darſtellung des Gottesbewußtſeins übergehen, ſo haben wir die Löſung der Räthſel zu erwarten, die uns im erſten Theil entgegen traten. Die geheimnißvolle Macht der perſönlichen Freiheit, die Gleichheit aller Iſraeliten, die Verkettung von Familie und Beſitz, die Ewigkeit des Beſitzes, alles dies wird ſich uns jetzt aufklären. Denn im Gottesbewußtſein des Iſraeliten werden wir den Grund dieſer Rechtsbeſtimmungen kennen lernen. Dieſer zweite Theil wird daher den erſten in-

Digitized by Google

ſofern vollſtändig wieder aufnehmen, als er ihn mit ſeinem Prinzip ausfüllen wird. Und dieſe Durchdringung aller Seiten des Volksbewußtſeins mit ihrem Prinzip wird uns als Reſultat die Einheit des Volks- und Gottes-Bewußtſeins vermitteln.

Zweiter Theil.

Das Gottesbewußtſein.

§. 4.

Der Begriff der Gottheit.

Wir haben jetzt von der Seite des Gottesbewußtſeins abzuſehen, nach der es die ſubjektive Erhebung der Iſraeliten aus der atomiſtiſchen Zerſplitterung der Familien und Stämme zu ihrer ſubſtanziellen Einheit iſt. Dieſe nur ſubjektive Betrachtungsweiſe müſſen wir in dieſem zweiten Theile deshalb aufgeben, weil das Gottesbewußtſein ſich uns als die Vorausſetzung des empiriſchen Volksbewußtſeins ergeben hat. Aus demſelben Grunde haben wir auch die Beſtimmung des Göttlichen, daß es weſentlich geiſtig ſei, nicht aus der Beſtimmtheit des Ausgangspunkts, von dem die Iſraeliten ſich zu Gott erhoben, zu erklären und etwa von ihr abzuleiten. Wir dürfen hier nicht ſagen, weil das Volk nur durch Recht, Sitte und Geſetze alſo nur durch geiſtige Mächte Volk iſt, ſo iſt auch Gott nicht mehr nur als natürliche, ſondern als geiſtige Macht gewußt. Endlich dürfen wir nicht das Volks- und Gottesbewußtſein in die Form des Zuſammenhangs bringen, daß Gott als Grund des Rechts und der einzelnen Geſetze und als die Macht, in der alle ſittlichen Mächte zur geiſtigen Einheit zuſammengefaßt ſeien, als die Eine ſubſtanzielle Macht der Geſetze und der Sittlichkeit und als freie

ſich ſelbſt beſtimmende Subjektivität gedacht werde. Sondern dieſer allgemeine Begriff des Göttlichen bewies ſich uns als die Macht, durch die das Selbſtbewußtſein der Iſraeliten als eines Volkes erſt geſetzt iſt. Es kann daher nicht die Frage ſein, wie kommt dieſes Volk zu ſeinem Gott, ſondern: wie beſtimmt ſich Gott nach den Momenten ſeines allgemeinen Begriffs dazu, daß er zu dieſem Volke kommt und ſich zu ihm in Beziehung ſetzt. Um dieſe Frage zu löſen haben wir die Hauptmomente zu entwickeln, die der allgemeine Begriff der Gottheit, wenn ſie als freie Subjektivität gefaßt iſt, in ſich trägt.

Das erſte im Begriff der freien Subjektivität enthaltene Moment iſt das, daß Gott

1. der Eine iſt. „Jehova, unſer Gott, Jehova iſt Einer" *). Denn als frei ſich ſelbſt beſtimmendes Subjekt bezieht ſich Jehova rein und allein auf ſich. Wäre ein andrer Gott, ſo müßte ſich Jehova auch auf dieſen beziehen und er wäre verhindert ſich auf ſich ſelbſt zu beziehen. Da Jehova ferner als freies Subjekt nur von ſich ſelbſt beſtimmt werden kann, ſo kann er auch deshalb keinen andern Gott neben ſich haben, denn durch dieſen wäre er von außen beſtimmt.

Die Einheit des altteſtamentlichen Gottes bietet daher zwei Seiten der Betrachtung dar. Nach der einen Seite iſt die Einheit die frei ſich auf ſich ſelber beziehende Subjektivität, nach der andern Seite iſt ſie nach außen gerichtet und negirt ſie alles, was neben und außer Gott ſich Selbſtſtändigkeit und abſolutes Sein zuſchreiben wollte. Nach dieſer Seite hin iſt ſie ausſchließlich. Sie duldet nichts neben ſich, was auf ſubſtanzielle Geltung Anſpruch machen wollte. Jehova hat alles Sein, alle Materie des Seins für ſich genommen und außer ihm

*) Deut. 6, 4.

Digitized by Google

hat nichts Anderes für das Sein Material. Der Eine Jehova iſt daher der Einzige. „Jehova nur Er iſt Gott und keiner mehr" *). „Er iſt, der er iſt" **). Der Mangel des Seins iſt für Jehova abgeſchnitten, es kann keine Störung ſeines Seins eintreten und es iſt Nichts, was ihn aus ſeiner Beziehung auf ſich und aus ſeiner Freiheit bringen könnte.

Der ausſchließliche Charakter der Einheit Jehova's bringt eine polemiſche Beziehung gegen die Götter des Heidenthums mit ſich. Dieſe Götter ſind als nichtig ausgeſprochen und benannt. Sie ſind אלילים, Nichtige, denen keine Wirklichkeit zukommt, הבלים Eitles, Leeres und לא אל Nicht-Gott, Götter, deren Gottſein nur Schein iſt ***). Sie ſind alſo weſenlos und unwirklich.

Mit dieſer Auffaſſung der heidniſchen Götter treten Stellen des Pentateuch in Widerſpruch, in welchen ihnen eine wirkliche Exiſtenz zugeſchrieben zu werden ſcheint. Wenn es heißt †): „Wer iſt wie du unter den Göttern Jehova?" ſo ſcheint der ausſchließende Charakter Jehova's verloren zu gehen. Denn wenn Gott mit andern Göttern verglichen wird, ſo negirt er dieſe nicht, ſondern er iſt nur größer als ſie, wenn auch ſo erhaben, daß er von ihnen nicht erreicht werden kann. Noch mehr ſcheint den Götzen Wirklichkeit zuzukommen, wenn Jehova in Kampf mit ihnen dargeſtellt wird ††). Denn ihnen, als dem Objekt des Kampfs, muß doch auch objektive Realität zukommen. Den Widerſpruch dieſer Anſchauung mit derjenigen, wonach die Götzen nichtig ſeien, ſucht man in der Form zu löſen, daß die erſtere durch die letztere, alſo als bildlich erklärt werde. Denn wenn ausdrücklich geſagt werde, die

*) Deut. 4, 39.
**) Ex. 3, 14.
***) Lev. 19, 4. Deut. 32, 21.
†) Ex. 15, 11.
††) Ex. 12, 12.

Digitized by Google

heidniſchen Gottheiten ſeien nichtig, ſo müſſe man Ausdrücke die ihnen wieder Realität zuſchreiben, für bloße Bilder halten *). Wenn z. B. geſagt werde, Jehova halte über die Gottheiten Aegyptens Gericht, ſo heiße das nur, er richte die Gewalt, die der Götzendienſt über die Gemüther habe. Die Macht innerhalb des Bewußtſeins ſei nur in dichteriſcher Weiſe zu einer Macht außerhalb deſſelben objektivirt. Die Berechtigung für dieſe Anſicht könnte um ſo geſicherter ſcheinen, weil ja die Einheit Jehova's, wenn ſie die ausſchließende iſt, nothwendig für die Reflexion gewonnen iſt. Eine Einſicht aber, die für die Reflexion exiſtirt, kann nicht unwillkührlich dem Bewußtſein verſchwinden, und ſich für einen Augenblick hinter andere Seiten der Anſchauung verbergen. Denn dies iſt nur möglich bei einem Inhalt des Bewußtſeins, der noch nicht reflektirte Beſtimmtheit erhalten hat. Danach ſcheint auch die Meinung derjenigen unhaltbar, welche umgekehrt den Gedanken der ausſchließlichen Einheit durch die Anſchauung der heidniſchen Götter als wirklicher Exiſtenzen beſchränken, nicht aber dieſe Anſchauung nach jenem Gedanken erklären wollen **). Nehmen wir aber der letztern Meinung nur Eine Seite, wonach ſie irrt, ſo wird ſie als richtig erſcheinen. Wir dürfen nur nicht meinen, daß die ausſchließende Einheit beſchränkt wird, wenn die heidniſchen Götter als objektive Mächte im Pentateuch anerkannt werden. Die Einheit Jehova's bleibt doch, auch das alleinige Gottſein bleibt ihm unbenommen, aber als ausſchließend fordert die Einheit ein Objekt, das ſie ausſchließt und der Kampf ein Objekt der Bekämpfung. Dieſes Objekt nun, gegen welches die Einheit des wahren Gottes ſtreitet, noch vom mythiſchen Standpunkt des Heidenthums als eine objektive Macht

*) Hengſtenberg, die Authentie des Pentateuch, I. S. 248.

**) v. Bohlen, die Geneſis. S. CI.

außerhalb des Bewußtſeins zu betrachten, davon kann ſich der Pentateuch noch nicht losreißen. Nur die Gottheit und wirkliche Macht wird den Götzen abgeſprochen, was ihr Sein betrifft, ſo findet ſie der Iſraelit noch als ſeiend vor, aber eben ſo ſehr als verſchwindend vor der Macht der Gottheit, die für ihr alleiniges Sein kämpft und ſie daher beſtändig von der Sphäre des Seins ausſchließt.

Der Eine, der Gott iſt und alles Sein für ſich in Anſpruch nimmt, iſt kein nur einzelnes Subjekt, ſondern der allgemeine und als ſolcher iſt Jehova

2) die allgemeine Macht alles Seins. Auch nach dieſer Seite iſt dem Begriff der Gottheit die Ausſchließlichkeit eigen. Die Totalität des erſcheinenden Seins, die Natur, iſt nicht ſelbſtſtändig vor Jehova, ſie beſteht nicht in eigner Macht, ſondern Jehova iſt die Macht über ſie. Denn nur Jehova kommt das Sein zu. Die Natur hat daher ihr Sein nicht von ſich ſelber, ſondern ſie iſt geſetzt von dem, der die Macht alles Seins iſt.

Das Verhältniß Gottes zu der Natur hat demnach für das altteſtamentliche Bewußtſein eine doppelte Seite. Die Natur iſt geſetzt durch die Macht Jehova's, ſie iſt alſo und als endlich iſt ſie auf der andern Seite das vor der Macht Jehova's Unſelbſtſtändige, das an ſich Nicht-ſeiende. Die Macht Gottes offenbart ſich in der Schöpfung im erſcheinenden Sein, aber weil ſie weſentlich allgemein iſt, iſt ihr die endliche Erſcheinung unangemeſſen und ſie beweiſ't ſich daher in ihrer Allgemeinheit, indem ſie das Endliche auflöſ't und als endlich offenbart. Der Ausdruck für den Widerſpruch, der in dieſem gedoppelten Verhältniß liegt, iſt die Erhabenheit Jehova's. Sie thut ſich in dem Kreislaufe kund, in dem Jehova in der endlichen Erſcheinung ſich offenbart, von ihr ſich verkündigen läßt und ſie wieder auflöſ't, weil ſie ſeine Allgemeinheit nicht zu faſſen vermag.

Digitized by Google

Dieſer Begriff der Erhabenheit gab dem Begriff des Wunders im A. T. eine nothwendige Stellung. Das Heidenthum hat keine Vorſtellung vom Wunder, weil ihm der Geiſt als die Vorausſetzung der Natur nicht offenbar war. Im A. T. hingegen iſt die Natur das Unſelbſtſtändige, welches die Macht des Geiſtes bezeugt, wenn ſie beweiſ't, daß ſie nichts Subſtanzielles ſei. Zum Preiſe der Erhabenheit Jehova's geſchieht es, wenn ſie aus ihrer gleichförmigen Ruhe aufgeſtört wird und auf das Höhere hinzeigt, vor dem ſie endlich und vergänglich iſt.

Als Ausdruck der göttlichen Erhabenheit ſind die Wunder Zeichen *). Sie haben ein Innres, welches ſie bedeuten, aber das Innere iſt mächtiger als das äußere Erſcheinen. Die Erſcheinung weiſt über ſich hinaus, weil ihr Innres ſie durchbricht und ſich über ſie erhebt.

3. Wenn Gott nur, d. h. die abſtrakte Macht wäre, ſo würde vor ihm die Welt nur im unruhigen Prozeß des Geſetztwerdens und der Auflöſung fluktuiren; ſie wird jedoch auch in ein bleibendes Verhältniß zu Gott geſetzt, wonach ſie nicht nur die vergehende iſt, ſondern als Gegenſtand der göttlichen Zweckbeſtimmung erhalten wird. Dieſes poſitive Verhältniß iſt begründet in der Heiligkeit Jehova's. Zunächſt iſt Gott, nach ſeiner Heiligkeit betrachtet, immer noch in ſeinem Unterſchiede von der Welt aufgefaßt. Er iſt unberührt von den Schranken der Natur, als קדוש iſt er abgeſondert von der Welt und die Welt das Andre Gottes. Die Heiligkeit iſt daher das Verhältniß des Gegenſatzes von Gott und Welt. Gott iſt aber die freie Macht der Einheit, er kann den Gegenſatz nicht dulden. Wie hebt er ihn alſo auf? dadurch, daß er will, die Welt ſoll an ſeiner Heiligkeit Theil nehmen. „Ich bin heilig und ihr ſollt heilig ſein“ ruft er den Andern außer ihm zu **). Wir kom-

*) Deut. 26, 8.

**) Lev. 19, 2.

Digitized by Google

men ſomit zu einem bleibenden Zweck, der in der Welt ausgeführt werden ſoll und das Mittel der Ausführung iſt das Geſetz.

§. 5.

Der allgemeine Begriff des Geſetzes.

Es iſt ſehr gewöhnlich, das Weſen des A. T. mit der Formel zu bezeichnen, in ihm werde der Gegenſatz Gottes und der Welt gelehrt. Dieſer Gegenſatz iſt allerdings vorhanden, inſofern Gott nach ſeiner Macht zur Welt in Verhältniß gedacht wird, und er würde allein vorhanden ſein, wenn Gott ſich nur nach ſeiner Macht und Erhabenheit zur Welt verhielte; denn er würde ſie dann nur als das wiſſen, was vor ihm nicht beſtehen kann.

Dieſen Gegenſatz ſeiner Macht und der Welt hebt Gott nun auf, wenn er ſich in ein bleibendes Verhältniß zur Welt ſetzt und in ſeiner Heiligkeit als ſeinen Zweck ausſpricht, daß die Welt an ſeiner Heiligkeit Theil nehmen ſolle. Da aber der Zweck erſt ausgeführt werden ſoll, es noch nicht iſt, ſo wird die Welt allerdings als dasjenige vorausgeſetzt, was im Gegenſatze gegen Gott ſtehe. Und ſo iſt jene gewöhnliche Auffaſſung des A. T. nicht unbedingt zurückgewieſen. Aber wir würden das A. T. abſtrakt auffaſſen, wenn wir nur dieſe beſtimmte Seite am Verhältniſſe Gottes zur Welt zum allgemeinen Ausdruck des ganzen Verhältniſſes erheben wollten. Vielmehr beginnt der Gegenſatz aufgehoben zu werden, indem der göttliche Zweck in der Welt ausgeführt werden ſoll, und indem er wirklich ausgeführt wird, vermittelt er die Einheit Gottes und der Welt. Die Erfüllung des Zweckes bildet den Widerſchein des göttlichen Gedankens in der Welt, dieſer Reflex ſetzt an die Stelle des Gegenſatzes die Continuität und ſichert der Welt ihr wahrhaftes Beſtehen vor Gott.

Dieſe Gott und Welt verbindende Reflexion könnte

Digitized by Google

aber nicht eintreten, wenn die Welt nur als das Andere Gottes vorausgeſetzt würde. Der göttliche Zweck muß in der Welt den geiſtigen Boden finden, im dem ſich Jehova widerſpiegle. Dies iſt der Menſch, der endliche Geiſt, der das Ebenbild und der Widerſchein Jehova's in der Welt iſt.

Iſt nun die Frage, welches der göttliche Zweck ſei, ſo hat ſich uns ſo eben die Antwort darauf ergeben. Es iſt die Beziehung des endlichen Geiſtes auf Gott und da dieſe Beziehung erſt geſchehen ſoll, ſo ſpricht ſich der göttliche Zweck als Geſetz und Gebot aus.

Im Begriff Gottes hatten ſich aber unterſchiedne Seiten ergeben, die Einheit, Macht und Heiligkeit Jehova's. Die Beziehung auf Gott wird gleichfalls unterſchieden ſein, je nachdem ſie ſich auf jene unterſchiednen Seiten richtet. Das Geſetz wird ſich daher nach dieſen unterſchiedenen Richtungen entwickeln und in einzelnen Beſtimmungen ſich darſtellen. Uebrigens iſt zu bemerken, daß wir den Zweck Gottes als die reine Beziehung des endlichen Geiſtes auf Gott hier erſt in ſeiner allgemeinen Form vor uns ſehen, die partikuläre Beſchränkung auf Ein Volk hat ſich uns erſt zu motiviren. Für jetzt haben wir nur die allgemeinen Prinzipien des Geſetzes zu beſtimmen.

1. Die erſte Beſtimmtheit des Geſetzes folgt daraus, daß Gott der Eine iſt und als dieſer Eine Gegenſtand des Bewußtſeins ſein ſoll. Als der Eine iſt Jehova frei von der Beſchränktheit des einzelnen getheilten Seins, er iſt weſentlich der allgemeine. Daraus folgt nothwendig die Form, in welcher Jehova allein Gegenſtand des Bewußtſeins ſein kann. Weder unmittelbar in einem natürlichen Objekt, noch in einer beſtimmten von der Kunſt producirten Geſtalt kann er ſich der Anſchauung darbieten. Jede dieſer beſchränkten Erſcheinungen wird von der Allgemeinheit des Einen überſchritten und negirt. Der endliche Geiſt kann ſich daher auf Jehova nur mit der Macht be-

Digitized by Google

ziehen, mit der er das Allgemeine allein zu faſſen vermag, mit dem Denken. Der Gedanke des Einen iſt die einzige Weiſe, mit der ſich der endliche Geiſt auf Jehova beziehen ſoll. Jedes Bild und Gleichniß, welches Gott darſtellen ſolle, iſt verboten.

Damit, daß im Gedanken die Erhebung zu Gott geſchehen ſoll, iſt aber noch nicht die Erkenntniß Gottes gegeben. Erkannt kann nur werden, was in ſich Unterſchiede entwickelt hat. Das Einfache ſich unterſchiedslos auf ſich beziehende kann nicht erkannt werden. Der Unterſchied, den Gott im A. T. geſetzt hat, iſt außerhalb ſeiner geſetzt, iſt die Welt. Die Frage nach der Erkenntniß Gottes exiſtirt daher gar nicht für das A. T. auf dem Standpunkt des Geſetzes. Sondern Gott iſt hier nur anzuerkennen, als der Eine anzuerkennen.

In dieſer Anerkennung des Einen iſt dem Bewußtſein ſeine Richtung in ſcharfer Linie für immer beſtimmt. Es ſoll ihm nichts für wahr gelten, nichts von ihm als wahr anerkannt werden, als nur Gott. Weicht das Bewußtſein aus dieſer Richtung auf Gott, ſo verfällt es dem Irrthum und der Unwahrheit.

Eben ſo wenig ſoll das Bewußtſein ſich in ſich ſelbſt, im Selbſtbewußtſein verſchließen. Dies wird für Verſtocktheit, Herzenshärtigkeit erklärt. Der Zuſammenhang mit Gott würde dadurch unterbrochen. Das Bewußtſein ſoll vielmehr auch von ſich ſelber abſehen und über ſich hinaus ſich zu Gott erheben. Seine Kraft beſteht nur in der Beziehung auf Gott, aus dieſer erhält der Geiſt ſeine Affirmation und ſeinen Beſtand.

Die Einheit Jehova's übt auch in dieſem Verhältniß des Bewußtſeins zu ihr die Ausſchließlichkeit aus, die wir oben als ihren Charakter erkannten. Das Bewußtſein der Wahrheit will das Geſetz nicht im Selbſtbewußtſein vermitteln laſſen. Sondern abſtrakt, ohne innere Vermittelung ſoll das Subjekt von ſich

abſehen und ſeine einzige Wahrheit allein in Gott ſuchen. Nicht an ſich, ſondern nur an Gott ſoll der Menſch denken.

2. Als die frei ſich ſelbſt beſtimmende Subjektivität iſt Jehova durch nichts außer ihm beſtimmt. Der Wille Jehova's iſt nothwendig allgemeiner Wille und nicht beſchränkt, wie der Wille der einzelnen heidniſchen Götter im Polytheismus. Die einzelnen Götter haben hier jeder einen beſondern Zweck, für deſſen Ausführung ſie ſorgen. Die Gottheiten, beſonders die Vorderaſiatiſchen und Abendländiſchen, waren wohl auch als ſittliche Mächte gedacht, auf deren Willen die Einführung ſittlicher Verhältniſſe zurück geführt wurde, wie die Einſetzung der Ehe, die Gründung von Staaten, die Stiftung der Bundesverhältniſſe zwiſchen mehreren Staaten u. ſ. f. Aber hier ſind die ſittlichen Mächte in verſchiedenen ſich gegenſeitig begränzenden und ausſchließenden Göttergeſtalten angeſchaut. Das Prinzip der Sittlichkeit in ſeiner Einheit und Allgemeinheit iſt in der Mehrheit dieſer Götter noch nicht offenbar. Jehova aber iſt dieſer Eine und allgemeine Wille und als ſolcher die abſolute Autorität des endlichen Willens. Der Menſch ſoll nur den Beſtimmungen dieſes allgemeinen Willens folgen, dieſer ſoll ihm als ſeine einzige Norm und als unbedingtes Geſetz gelten, ſonſt giebt es keine Autorität für ihn.

Kraft der Allgemeinheit ſeines Willens iſt Jehova der Eine Grund und das Eine beſtimmende Prinzip des Rechts. Jede einzelne Rechtsbeſtimmung iſt von Gott gewollt, ein von ihm gegebenes Geſetz. Denn in allem, was er rechtlich thut, ſoll der endliche Wille vom göttlichen Willen allein beſtimmt werden. In allen Sphären der Sittlichkeit herrſcht daher nur Ein Wille, der Wille Gottes. Hat der Menſch Beſitz, ſo iſt nicht Er der Beſitzergreifende geweſen und das Rechtsprinzip des Beſitzes liegt nicht im freien Willen ſeiner Perſönlichkeit, ſondern im göttlichen Willen. Gott hat den Beſitz gegeben. Er

Digitized by Google

iſt der Rechtsgrund des Beſitzes. Die Verhältniſſe der Familie beruhen nur auf der göttlichen Inſtitution, und der allgemeine Wille, der den Staat conſtituirt, iſt unmittelbar der göttliche Wille. Der Norm dieſes Willens iſt kein Verhältniß der Sittlichkeit entzogen und alle Rechtsbeſtimmungen gehen in Jehova als in ihren Einen ideellen und allgemeinen Grund zurück.

Auch hier dominirt der Charakter der Ausſchließlichkeit, der dem altteſtamentlichen Begriff der Gottheit eigen iſt. Der göttliche Wille fordert, daß der endliche Wille ſich auf ihn beziehe und ihn anerkenne. Aber dieſe Beziehung ſoll ſo geſchehen, daß der endliche Wille gänzlich von ſich abſehe und nur vom göttlichen ſich beſtimmen laſſe. Der menſchliche Wille ſoll nur der Reflex des göttlichen ſein. Nicht weniger beweiſ't ſich die Ausſchließlichkeit des göttlichen Willens in den Gebieten der objektiven Sittlichkeit. Dieſe, wie die Familie, der Staat werden nicht als beſondere Kreiſe betrachtet, in denen die Einheit des ſubjektiven und allgemeinen Willens in eigenthümlicher Weiſe ſich darſtellt. Sondern ihr Einer Grund iſt der Wille Jehova's.

Eine nothwendige Erſcheinung auf dieſem geſetzlichen Standpunkte iſt die, daß es hier keine Moralität geben kann. Wenn das Subjekt moraliſch handelt, ſo folgt es dem Geſetze nicht deshalb, weil es gilt und ihm gegeben iſt, ſondern weil es will und in ſich ſelber den Grund des Geſetzes verlegt. Im Gewiſſen verehrt es ſein höchſtes und einziges Geſetz. Es verläßt ſich deshalb auf ſeine innere Ueberzeugung, auf ſein Gefühl des Rechten und auf ſeine Geſinnung. Das Wort: Du ſollſt! iſt für das moraliſche Subjekt ein unerträgliches Wort, gegen das es ſich aus allen Kräften empören muß. Es ſagt nur: ich will, ich fühle in mir den Trieb der Pflicht und ich bin der Quell des Rechts. Die moraliſche Innerlichkeit kann endlich zu dem Grade der Sprödigkeit fortgehen,

Digitized by Google

daß ſie mit dem poſitiven Geſetz völlig bricht, ihm ihre gute Abſicht und Ueberzeugung entgegenſtellt und die Uebertretung des Beſtehenden mit ihrem Gefühl des Rechts zu rechtfertigen wähnt. Auf dem geſetzlichen Standpunkte iſt das Alles unmöglich, wenigſtens verboten. Denn nicht ſeinen Willen ſoll hier der Menſch ausführen, ſondern den göttlichen. Für ſich ſoll der endliche Wille hier nicht ſein und gilt er auch nicht, ſondern er ſoll nur den göttlichen Willen in ſich aufnehmen und das Gefäß deſſelben ſein. Und will ſich etwa der menſchliche Wille vom göttlichen unterſcheiden, ſo iſt er der böſe. Seine Gerechtigkeit beſteht allein in ſeiner Hingebung an den Willen Gottes.

So wenig wie Moralität findet Sittlichkeit auf dem geſetzlichen Standpunkte ſtatt. In der Sittlichkeit iſt das moraliſche Selbſtgefühl des perſönlichen Willens, die Unterſcheidung und endlich Trennung deſſelben vom allgemeinen Willen des Geſetzes zur Einheit mit dieſem zurückgeführt. Der perſönliche Wille erkennt im allgemeinen Willen den Abdruck ſeiner ſelbſt. Dieſe Einheit iſt für das A. T. auf dem Standpunkt des Geſetzes unmöglich, weil der endliche Wille noch nicht gelten ſoll. Seine Einheit mit dem Willen Jehova's iſt noch eine abſtrakte, und der paſſendſte Ausdruck für dies Verhältniß des Subjekts zum göttlichen Willen iſt die Legalität.

Auf dieſem Standpunkt iſt der Wille des Rechts noch außerhalb des ſubjektiven Willens und dieſer wird von jenem in Beſitz genommen, ohne daß er ihm frei und mit innerlicher Neigung entgegen käme. Das Geſetz ſagt nur: Du ſollſt. Es reflektirt nicht, giebt keinen Grund an. Denn wollte es dies auf überzeugende Weiſe thun, ſo müßte es ſich eben auf ſolche innere Neigungen und Gefühle berufen und damit beweiſen, daß es im Grunde daſſelbe vorſchreibe, was der ſubjektive Wille ſchon in ſich ſelber trage. Das kann es aber nicht und muß daher rein und allein gebieten. Und werden Gründe an=

angeführt, ſo beweiſ't das nur für obige Behauptung, denn genau betrachtet ſind es keine Gründe. Wenn Jehova z. B. ſagt: „ihr ſollt heilig ſein, denn ich bin heilig,“ ſo fehlt dieſem Ausſpruche, um ein wirklicher Grund zu ſein, nichts Geringeres als gerade die Hauptſache, nämlich das begründende Mittelglied, welches die beiden Glieder zur Einheit zuſammenſchlöſſe. Dieſes Mittelglied hätte aber aus der Natur des Subjekts genommen werden müſſen. Jehova hätte dann ſagen müſſen: „Ich bin heilig, nun ſeid ihr mein Ebenbild, alſo müßt auch ihr heilig ſein.“ Spräche aber das Geſetz ſo, dann wäre es nicht mehr Geſetz, das erſt über das Subjekt kommt, ſondern es wäre ſchon im Begriff, zum Evangelium überzugehen, in dem die Wahrheit abſolut mit der Innerlichkeit und mit dem Selbſtbewußtſein Eins iſt.

3. Der göttliche Wille als ſolcher oder weil er der göttliche iſt, ſoll im Gefäß des ſubjektiven Willens erſcheinen. Da nun die Geſinnung als innerer Trieb und als Neigung auf dem geſetzlichen Standpunkt noch nicht Geltung erhalten haben, ſo darf das Rechte, der Wille Gottes, nicht nur in der innern Anerkennung exiſtiren; es muß nothwendig in der Wirklichkeit erſcheinen. Die moraliſche Unterſcheidung zwiſchen der innern und äußern Welt iſt durch die Gewalt unmöglich gemacht, mit der ſich der göttliche Wille des endlichen Willens bemächtigt und ihn zur That und Ausführung antreibt. Das Geſetz ſoll in die Welt eingreifen, im geordneten Zuſtand derſelben ſeinen reellen Ausdruck erhalten und die erſcheinende Wirklichkeit mit dem göttlichen Willen in Uebereinſtimmung ſetzen.

Dieſe Forderung des Geſetzes entſpricht der Beſtimmtheit am Begriffe der Gottheit, die wir oben als die Heiligkeit bezeichneten. Denn vor der Heiligkeit Jehova's iſt das Endliche das Unreine, welches aber von ſeiner Unreinheit befreit werden ſoll, indem es zu Jehova in ein

bleibendes Verhältniß geſetzt wird. Der heilige Wille Jehova's ſoll in der endlichen Welt erſcheinen und daß es wirklich geſchehe, dazu treibt das Geſetz an.

Folgt nun das Subjekt dem Antriebe des Geſetzes und geht es zur That über, ſo ſchafft es in der Welt den Abdruck der göttlichen Ordnung. Es gewinnt eine glückliche und geſicherte Exiſtenz, denn durch die geſetzliche That bewirkt es die Harmonie zwiſchen dem Geſetz und der Welt. Das iſt der Segen der Vergeltung, mit dem der göttliche Wille die, welche ihn ausführen, belohnt. Die Unluſt am Geſetze aber, die Trägheit in ſeiner Ausübung und gar die Widerſetzlichkeit verwirken den Fluch des Unglücks, weil das Subjekt die Macht des göttlichen Willens nicht in die Welt einführt und die feindlichen Elemente derſelben ſich nicht unterwirft.

Nach dieſer Vergeltungstheorie ſind die, welche das Geſetz befolgen, unverletzlich in dem Wechſel der Geſchichte. Die ſtreitenden Elemente der Geſchichte löſen ſich für ſie in eine unzerſtörbare Ordnung auf. Sie haben Frieden im Lande und der Sieg auch über den überlegenen Feind iſt ihnen gewiß. Unfriede und das Schwerdt trifft die Verächter des Geſetzes und ſie ſind die ſichere Beute eines jedweden noch ſo geringen Feindes.

Die allgemeine Grundlage der Vergeltungstheorie iſt das Poſtulat des Geſetzes, daß zwiſchen dem Innern und Aeußern kein Widerſpruch ſtattfinden ſolle. Ihre Hauptſtütze aber und endlich ihre Erweiterung auf die natürliche Sinnlichkeit erhielt ſie daraus, daß das Subjekt das Geſetz, das es verwirklicht, als den Willen Gottes ausführt. Außer dem Willen Gottes oder gar gegen denſelben hat die Natur keine Macht; vom göttlichen Willen geſetzt, iſt ſie auch fortwährend von ihm beſtimmt. Indem daher das Subjekt den Willen Gottes ausführt, ſo kann ihm die Natur keinen Widerſtand leiſten und die Ordnung ſeiner Welt nicht ſtören. Sie iſt ihm dienſtbar

und ſchlechthin unterworfen. Ihren wechſelnden Mächten hält das Subjekt den göttlichen Willen entgegen, den es ausführt, und iſt deſſen gewiß, daß ſie nichts gegen die Harmonie des göttlichen Zwecks und der weltlichen Erſcheinung vermögen. Regen und Sonnenſchein zu ſeiner Zeit, Fülle der Ernte und Sicherheit vor wilden Thieren iſt der Segen deſſen, der nach dem Gebot des Geſetzes wirkt. Dürre und Mißwachs dagegen, Krankheit, Seuchen und Plage durch reißende Thiere iſt der Fluch deſſen, der die Macht des göttlichen Willens der Natur nicht entgegegen ſtellt.

§. 6.

Die Ausführung des göttlichen Zweckes und Geſetzes oder die Idee der Theokratie.

Bisher haben wir den Zweck Gottes als den allgemeinen darſtellen müſſen. Die Einheit Jehova's forderte ſchlechthin ihre Anerkennung im Bewußtſein und in ſeiner Macht und Heiligkeit thut der Wille Gottes die Forderung, daß ſich von ihm der menſchliche Wille beſtimmen laſſe. Die Allgemeinheit des göttlichen Zwecks iſt darin begründet, daß der Eine der Allgemeine iſt. Dieſe Form der Allgemeinheit ſehen wir aber ſogleich vom göttlichen Zweck verlaſſen, wenn er in die Wirklichkeit übergeht und ſich zu ſeiner Ausführung anſchickt. Im Uebergange zur wirklichen geſchichtlichen Welt des endlichen Geiſtes wird er der beſchränkteſte und erſcheint er als ein einzelnes Volk. Das Geſetz wird auf dieſes Eine Volk beſchränkt, um in bornirter Weiſe zur Ausführung zu kommen. Und dieſes Volk ſelbſt, ſoweit ſich ſein Bewußtſein im Pentateuch ausgeſprochen hat, faßt die Allgemeinheit des göttlichen Zwecks nicht anders als in ſeiner beſchränkten Erſcheinung, die es ſelber iſt. So ſehr iſt dieſem Volke in ſeinem Selbſtbewußtſein der allgemeine Begriff des gött-

lichen Zwecks und deſſen partikulare Form unmittelbar verwachſen.

Es hat bisher zwei Wege gegeben, auf denen die Reflexion den Widerſpruch, daß das Allgemeine und Beſchränkteſte in Einer Exiſtenz vereinigt ſeien, zu löſen ſuchte. Der erſte Weg war der, daß man die Seite des Allgemeinen dem altteſtamentlichen Religionsbegriffe und ſeiner geſchichtlichen Exiſtenz ganz abſprach und nun das A. T. wegen ſeines Partikularismus auf das tiefſte herabſetzte. Dieſen Weg betraten ſchon im chriſtlichen Alterthum diejenigen unter den Gnoſtikern, welche zwar im Chriſtenthum den allgemeinen Begriff der Religion als vollkommen erfüllt anerkannten, aber zwiſchen dem Alten und dem Neuen Bunde keinen Zuſammenhang ſtatuirten, und ſomit auch in jenem den allgemeinen Religionsbegriff, der allein einen ſolchen Zuſammenhang begründen konnte, läugnen mußten. Das niederträchtige deiſtiſche Bewußtſein, welches im Gotte Iſraels wie in allen heidniſchen Gottheiten nur einen „Betrug" ſah, erklärte ihn auch nur für einen beſchränkten „Götzen" *). Und Kant behauptete endlich, daß die jüdiſche Staatsverfaſſung nicht einmal habe „Religionsverfaſſung" ſein ſollen **).

Wie immer, geſchah es auch hier, daß die Apologetik in die Verſtandesanſichten ihres Gegners ſich verlief und dieſelbe Trennung der verſchiedenen Seiten an der Sache ſich zu Schulden kommen ließ. Hatte der Verſtand die altteſtamentliche Religionsverfaſſung dem allgemeinen Begriff der Religion entgegen geſetzt, ſo trennte die Apologetik beide Seiten auch und bezog ſie dieſelben nur durch den Gedanken der äußern Zweckmäßigkeit. Beſchränkter Partikularismus ſei zwar die geſetzliche Verfaſſung des

---

*) So Morgan. Siehe: Leland's Abriß 2c. Band I, S. 274.

**) Kant, die Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft. 1793. S. 177.

Digitized by Google

jüdiſchen Volks geweſen, aber die Vorſehung habe ſich deſſelben zu ihren weiſen Zwecken bedient. So läge denn der Grund vom Partikularismus des altteſtamentlichen Geſetzes nicht in deſſen eignem allgemeinen Begriff, ſondern in einem Zwecke, der nur draußen nebenhergeht. Und verlegt man auch den Zweck in die Sache ſelber und ſagt man nun, durch den Partikularismus ſollte die Religion des A. T. bewahrt bleiben, er ſei zur Erhaltung des hebräiſchen Gottesbewußtſeins eine heilſame Inſtitution geweſen, ſo iſt auch damit für die Sache nichts gewonnen. Es kehrt die Frage nur um ſo dringender zurück, weshalb denn die Religion des A. T. nicht anders als nur durch den Partikularismus bewahrt werden konnte. Faſſen wir die Frage aber in dieſer Geſtalt, ſo haben wir den Standpunkt des Verſtandes ſchon verlaſſen: wir brauchen nun den Partikularismus der Religion des A. T. weder zum Vorwurfe zu machen noch aus guten Zwecken, denen er als Mittel diente, zu entſchuldigen, vielmehr ſeine Nothwendigkeit haben wir aus dem altteſtamentlichen Religionsbegriff zu erkennen.

Der Grund, weshalb der göttliche Zweck im Uebergang zu ſeiner Ausführung partikular wird, muß in ihm ſelber liegen und iſt kein anderer als eben der, daß der Zweck noch der nur allgemeine iſt *). Im oben entwikkelten Begriff des Geſetzes lag noch keine innere Beſtimmtheit und es enthielt nichts als die abſtrakte Forderung, daß der allgemeine Wille Gottes für den endlichen Geiſt die beſtimmende Norm ſein ſolle. In dieſer abſtrakten Unbeſtimmtheit kann der göttliche Zweck nicht zur Ausführung gelangen, um in die Erſcheinung überzutreten, muß er ſich beſchränken und in der Beſonderung Geſtalt gewinnen.

*) Vergl. Hegel's Philoſophie der Religion. II, S. 59—61.

Dieſe beſchränkte und endliche Erſcheinung des göttlichen Zwecks iſt nun ein Volk, welches wegen dieſer Würde das Volk κατ᾽ ἐξοχὴν iſt. „Wer iſt ein Volk wie Du, Iſrael?" *) Der beſondere Zweck Jehova's iſt aber das Volk, inſofern in ihm der allgemeine göttliche Wille erſcheint und ausgeführt wird; und als das Volk, in dem Gott anerkannt wird, iſt es das Eigenthum Jehova's (סגלה) **). Als das auserwählte Volk Gottes iſt es abgeſondert von den übrigen Völkern, die gegen es keine Macht beſitzen und das heilige Volk, das als der „Erſtgeborne Gottes" Jehova geweiht iſt ***). Indem aber der Zweck Gottes als dieſes Volk unmittelbar erſcheint, hat er eine Seite, wonach er ein natürlicher, von der Natur beſtimmter Beſitz Gottes iſt. Daher iſt das Volk das Erbvolk, das Erbtheil Jehova's (עם נחלה †).

Der Akt, durch den das Volk zum göttlichen Zweck erhoben wird, iſt als der Bund dargeſtellt, der zwiſchen Jehova und dem Volke geſchloſſen wird. Im Bunde tritt das allgemeine göttliche Geſetz in ſeine beſondere Exiſtenz als Geſetz und Verfaſſung dieſes Volks. Da aber im Bunde die beiden Seiten, die zuſammentreten, als ſelbſtſtändige vorausgeſetzt werden, ſo iſt, ehe wir zur Entwicklung der Idee des Bundes übergehen, zuvor zu fragen: als was betrachtet ſich das Volk in ſeiner natürlichen Exiſtenz und beſtimmten Individualität?

A.

Das Volk in ſeiner Reflexion auf ſich ſelber.

Es iſt hiermit nicht beabſichtigt, den individuellen Charakter der Iſraeliten zu faſſen ohne ihr religiöſes Bewußt-

---

*) Deut. 33, 29.

**) Deut. 26, 18.

***) Ex. 4, 22. Deut. 6, 7.

†) Deut. 4, 20.

Digitized by Google

ſein. Das wäre rein unmöglich, da, wie wir oben ſahen, das Selbſtbewußtſein dieſes Volks ohne ſein Gottesbewußtſein nicht einmal gedacht werden kann. Es ſoll nur entwickelt werden, wie ſich das Volk betrachtet, wenn es ſich von ſeiner religiöſen Aufgabe unterſcheidet ohne ſich von ihr trennen zu können.

Ehe das Volk ſeiner religiöſen Aufgabe ſich bewußt wurde, war es eine werthloſe Horde von Sklaven. Sie lebten in der Dienſtbarkeit eines fremden Volks und waren ſomit eigentlich kein Volk. Ohne die Kraft des religiöſen Bewußtſeins ſind ſie nur der nichtige Schatten eines Volks. Als aber die Zeit der Befreiung heran kam und ſie die Freiheit des Volkes Gottes erhalten ſollten, da trugen ſie nichts zum Werk der Befreiung bei, und widerſetzten ſich ſogar in ihrer ſklaviſchen Geſinnung denen, die als Mittel der Befreiung dienen ſollten. Dieſelbe niederträchtige Geſinnung wird dem Volke zugeſchrieben, als das Werk der Befreiung vollbracht war. Die Mühſeligkeiten des freien Zuſtandes konnte es nicht ertragen, es murrte gegen den Herrn, der es aus dem Dienſthauſe befreit hatte und wünſchte ſich zu den Fleiſchtöpfen ſeiner Dränger und Treiber zurück *). Als endlich das religiöſe Bewußtſein des Volks durch das Geſetz beſtimmt war, wandte es ſich ſchnell vom gebotenen Wege ab. Aus der politiſchen Freiheit hatte es ſich zur Knechtſchaft zurückgeſehnt und ſo ſtürzte es ſich auch in die Knechtſchaft des Götzendienſtes zurück, aus der es durch das Geſetz befreit werden ſollte. „Ich ſehe, es iſt ein halsſtarriges Volk" ſagt Jehova **). Denſelben Vorwurf muß der Geſetzgeber dem Volke machen, daß es in fortwährendem Widerſpruch gegen ſeine religiöſe und göttliche Beſtimmung ſich verſtockt habe. Von dem Tage an, da es aus der Dienſt-

*) Ex. 16, 3. 17, 3.

**) Ex. 32, 9. 33, 3.

Digitized by Google

barkeit ſeiner Beſtimmung entgegen geführt wurde, habe es ſich dieſer immer widerſetzt. Es werde deshalb nicht um ſeiner Gerechtigkeit willen der Freiheit und Selbſtſtändigkeit entgegen geführt *).

Die Grundanſchauung, die hiernach das Volk vor ſich ſelber hat, beruht auf dem Gefühl ſeiner Unwürdigket und des Widerſpruchs gegen ſeine religiöſe Aufgabe. Des Leben dieſes Volks iſt nichts anders als ein harter Kampf zwiſchen ſeiner Niederträchtigkeit, Halsſtarrigkeit und Verſtocktheit und zwiſchen ſeiner Idee. Faſſen wir dieſen Widerſpruch in ſeiner höchſten Spitze, wie er den Trägern des Volksbewußtſeins ſich aufdrang, ſo betrachtete ſich das Volk als ein verworfenes Volk, welches ohne ſein Verdienſt und ohne eigene Willigkeit einen hoch über ihm erhabenen Ziel zugetrieben werde.

Das Band nun, welches das Volk aus ſeiner Verworfenheit an dieſes religiöſe Ziel knüpft, iſt das Geſetz. Dieſes ſchließt das Volk mit Jehova zuſammen und verbindet beide Seiten. Die Geſetzgebung fällt daher mit der Bundesſchließung zuſammen **) und beides iſt hier in ſeiner Einheit als die Stiftung der Theokratie darzuſtellen.

B.

Die Bundesſchließung und die Stiftung der Theokratie.

Die nächſte Vorausſetzung, mit der das Volk ſich im Verhältniſſe zu Jehova betrachtete, war der Zuſtand ſklaviſcher Verworfenheit. Sobald es aber wirklich den religiöſen Boden betritt, kann dies nur im Stande der Freiheit geſchehen. Denn im Gefühl ſeiner Verworfenheit ſteht es noch außerhalb des religiöſen Gebiets und im Widerſpruche gegen daſſelbe. Als es in ſein geſetzliches

*) Deut. 9, 5—7.

**) Ex. c. 19. c. 20. und 24.

Digitized by Google

wirkliches Verhältniß zu Jehova treten ſollte, iſt es des-halb über den Zuſtand der Sklaverei hinweg. Es iſt frei, ein wirkliches, freies Volk. Auf Adlersflügeln hat ſie Jehova aus dem Dienſthauſe zu ihm gebracht *). Ihr Wille iſt frei und ſie können über ihn nach eigener Beſtimmung gebieten. Nun tritt ihnen durch Vermittelung Moſe's der göttliche Wille gegenüber und dieſer wird ihnen vorgelegt, damit ſie entſcheiden, wie ſie ſich zu ihm verhalten wollen. Es ſteht in ihrer Macht, wofür ſie ſich entſcheiden wollen. Weil dieſe Möglichkeit einer doppelten Entſcheidung gegeben iſt, ſo wird vom Geſetze geſagt, Gott verſuche mit ihm das Volk **), er wolle ſehen, was im Herzen des Volks wäre, ob es ſeinem Willen folgen werde oder nicht. Da machen die Aelteſten, die das Volk repräſentiren, einen Vertrag mit Jehova und ſagen, ſie wollen thun, was er redet. Als der Vertrag in dieſer Weiſe vorläufig beſtellt war, fordert Jehova das Volk auf, ſie ſollten am dritten Tage ſich bereit halten, er würde zu ihnen kommen, ihnen ſeinen Willen offenbaren und den Vertrag ratificiren.

Schon aus dieſem Anfange der Dialektik zwiſchen dem Volkswillen und dem Willen Jehova's ergiebt ſich uns eine wichtige Seite am Begriff des altteſtamentlichen Geſetzes. Es ſetzt für beide Partheien, die es vermitteln will, den freien Willen voraus. Die nächſte und erſte Vermittlung zweier freien Willen iſt aber der Vertrag. Als einen ſolchen bietet ſich auch das Geſetz des alten Bundes wenigſtens auf den erſten Anblick dar. Er iſt ein Pakt, ein contract social. Im Neuen Teſtamente iſt der Bund anders vorgeſtellt. Hier iſt der allgemeine und ewige Wille Gottes das abſolute Prius, welches über den menſch-

---

*) Ex. 19, 4.

**) Ex. 15, 25. 16, 4. Deut. 8, 4.

lichen Willen hinübergreift und dieſen als außer ihm, dem göttlichen Willen, frei exiſtirend gar nicht vorausſetzen kann. Statt des Geſetzes iſt das Prinzip des N. T. die Gnade.

Wenn nun aber das Volk in jenem vorläufigen Vertrag ſich verpflichtete, den Willen Gottes zu thun, ſo ſehen wir bereits die Vorſtellung des Vertrags, ſo ſtark ſie Anfangs auftritt, ſich abſchwächen und in eine andere Region des ſittlichen Verhältniſſes übergehen. Im Vertrage wird der Wille beider contrahirenden Seiten beſtätigt und ſankzionirt. Da aber das Volk ſagt, es werde den Willen Gottes thun, ſo hat ſein eigner Wille keine rechtliche Geltung mehr; nicht ſeinen, ſondern Jehova's Willen ſoll es ausführen. Nur im Anfange iſt ſein Wille als frei vorausgeſetzt, als es den Vertrag machte, den Willen Gottes auszuführen. Iſt der Vertrag aber wirklich eingegangen und abgeſchloſſen, ſo gilt für es nur der göttliche Wille und aus der Sphäre des Vertrags iſt es in das Reich des objektiven Geſetzes eingegangen.

Dieſe Dialektik, in der ſich die Form des Vertrags aufhebt, wird ſich im Verlauf der Bundesſchließung immer mehr entwickeln. Am dritten Tage, da Gott das Volk zur Zuſammenkunft mit ihm beſtellt hatte, verkündigte er demſelben unmittelbar ſeinen Willen. Aber dieſen unmittelbaren Eindruck des Göttlichen konnte das Volk nicht ertragen, es entzieht ihm ſeinen noch vorhandenen Willen und macht einen neuen Vertrag. Es überträgt ſein Recht und ſeinen Willen an Moſes und ſtellt dieſen in die Mitte zwiſchen ſich und Gott. Moſes ſoll der Mittler ſein, der ihm den göttlichen Willen überbringe und verkündige. Auch hier ſehen wir den Unterſchied des Alten und Neuen Bundes. Der Mittler des A. T. iſt nicht Eines, geht nicht nur von Gott aus und iſt nicht nur bedingt durch den ewigen göttlichen Rathſchluß;

Digitized by Google

ſondern er geht von zweien aus, wie von Gott wird er auch von den Menſchen beſtellt *).

Von Anfange an von Gott bevollmächtigt und mit der Vollmacht des Volks nun auch verſehen, empfängt Moſes von Gott die Conſtitution des Volks. Er entwirft das Staatsgrundgeſetz und legt dem Volk die Rechte vor, durch die es ein Volk werden ſoll. Als nun ganz Iſrael verſprach, unter dieſen Rechten zu leben, wird der Contrakt völlig abgeſchloſſen. Es wird ein Opfer angeſtellt, die Hälfte vom Blut des Opfers wird an den Altar geſprengt, die andere Hälfte thut Moſes in ein Bekken, er geht unter das Volk, verkündigt ihm das Grundgeſetz und während das Volk einmüthig Gehorſam gegen daſſelbe gelobt, beſprengt es Moſes mit dem Blut. Durch dieſen feierlichen Abſchluß des Bundes ſind die Momente des Vertrages aufgehoben. Das Volk hat ſeinen Willen nun aufgeopfert, wer noch ſeinen Willen Gott gegenüber oder entgegen behaupten will, hat ſein Leben verſchuldet und das Recht zu exiſtiren verloren. Jetzt giebt es nur den Einen Willen Jehova's, dem die übrigen unterworfen ſind. Das Volk hat ſeinen einzigen und alleinigen Herrn in Jehova erhalten und die Theokratie iſt geſtiftet.

C.

Die Exiſtenz der Theokratie.

Außerdem daß die Form des Vertrages bei der Stiftung der Theokratie aufgehoben wurde, als das Volk den Willen Jehova's als das einzige und ausſchließliche Princip alles Rechts anerkannte, giebt es noch andere Momente, auf denen die Exiſtenz der Theokratie beruht und die auch die Form des Vertrags beſchränken. Erſt die gegenſeitige Bedingung dieſer einzelnen Momente und ihre

*) ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν. Gal. 3, 20.

Verkettung zu einem Ganzen giebt uns die Anſchauung des idealen Bodens, auf dem die Theokratie ſich erhebt.

Im Vertrage iſt die Freiheit und Selbſtſtändigkeit beider Contrahenten gleich weſentlich. Seine Freiheit, die es im Moment des Vertrags beſaß und ausübte, betrachtete aber das Volk als ein Geſchenk Jehova's. Von ſeinem Gotte iſt es erſt aus dem Dienſthauſe befreit. Und zwar betrachtet es ſich als unwürdig dieſer Freiheit, die ihm ohne ſein Verdienſt zugekommen iſt. Durch die Vorausſetzung, die das A. T. dem Vertrage vorausſchickt, iſt die übergreifende Thätigkeit in Jehova verlegt. Das A. T. geht noch weiter, indem es in Jehova überhaupt den ganzen Plan der Theokratie ſetzt, ſo daß Jehova den Zweck, den er im Volk der Iſraeliten ausführen wollte, längſt gefaßt habe, ehe dieſe ein Volk waren. Er hat zu dem Ende die Patriarchen berufen. Da nun die Theokratie der Zweck Jehova's iſt, ſo kann der unmittelbare Boden für die Exiſtenz derſelben auch nur von Jehova gegeben ſein. Das Land, auf dem die Theokratie ſich auferbaut, iſt das gelobte Land, welches Jehova den Patriarchen und ihren Nachkommen zugeſchworen hat. Nach allen dieſen Seiten geht der Anfang von Jehova aus und da ſogar das Moment der Freiheit, welches im Augenblick des Vertrags auftrat, ſich dem Geſetze aufgeopfert hat, ſo herrſcht über dem Volke als der einzige rechtskräftige Wille der göttliche.

Wir ſind nun zu dem Punkte gekommen, wo ſich uns die Räthſel aufſchließen, die im erſten Theil bei der Entwicklung des Volksbewußtſeins uns entgegen traten.

Was die perſönliche Freiheit betrifft, ſo mußte es uns befremden, ihre Unveräußerlichkeit unter einem orientaliſchen Volk anerkannt zu ſehen. Dieſe unzerſtörbare Macht der Freiheit kommt daher, weil die Hebräer ſich nicht durch ſich, ſondern durch ihre Beziehung auf Jehova als frei wußten. Durch die religiöſe Beziehung auf Jehova fühlten ſie ſich abſolut berechtigt gegen jeden andern,

Digitized by Google

der ſich für ihren Herrn erklären wollte. Als Unterthanen Jehova's oder Knechte Gottes konnten ſie nicht Menſchenknechte werden. „Denn es ſind meine Knechte," ſpricht Jehova *), „darum ſoll man ſie nicht Leibeigen verkaufen." Aus dieſer Anſchauung der Freiheit erklärt ſich uns nun auch, daß ſie noch nicht als eigene That der Perſönlichkeit und als eigene Willensproduktion betrachtet wurde ſondern als ein gegebenes Glück. Der Hebräer gehörte Gott allein an. Er konnte ſo wenig frei über ſich ſelber ſchalten als ein anderer über ihn. Daß die Freiheit noch nicht als Erzeugniß des ſittlichen Willens betrachtet wurde, zeigt ſich ferner darin, wie man ihren Urſprung geſchichtlich anſchaute. Frei ſoll nämlich der Iſraelit ſein und bleiben, weil Jehova ſein Volk aus dem Dienſthauſe Aegyptens befreit hat **).

Wenn durch die Noth der Umſtände eine Störung der Freiheit herbeigeführt war und der Iſraelit ſich verkauft hatte, ſo forderte Jehova ſeinen Unterthan aus dem Dienſtverhältniſſe zurück. Der Knecht war im ſiebenten Jahre wieder frei.

Es konnte nun wohl auch nach dem ſiebenten Jahre der Knecht es vorziehen, im Hauſe ſeines Herrn zu bleiben und von der angebotenen Freiheit keinen Gebrauch zu machen. Das Geſetz erlaubte es ihm auch Knecht zu bleiben. Nur durfte er es nicht aus eigener Machtvollkommenheit thun, weil er über ſich nicht willkührlich verfügen durfte und nicht ſich, ſondern Gott angehörte. Er mußte daher vor Gott d. h. vor das Gericht, indem die gegenwärtige Gottheit walte, gebracht werden, hier trat ihn Gott ſelbſt dem Herrn ab und dadurch wurde die Uebergabe erſt rechtskräftig ***).

*) Lev. 25, 42.

**) Ibid.

***) Ex. 21, 5.

Digitized by Google

Auch der Rechtsgrund und das Prinzip aller Geſetze, die den Grundbeſitz betreffen, hat ſich uns oben ergeben. Den Beſitz betrachtet das Volk als ihm von Jehova verliehen. Denn Gott gegenüber hat der Iſraelit nicht den Beſitzergreifenden Willen, dieſer Wille liegt für ihn allein in Jehova. Der Gedanke des Eigenthums fällt hier ganz hinweg von der Seite des ſubjektiven Geiſtes. Indem daher die Perſon ſich auf ihren Beſitz bezieht, ſo bezieht ſie in dieſem ſich unmittelbar auf Jehova, der das einzige Rechtsprinzip des Beſitzes iſt. Das Land iſt Eigenthum Jehova's. „Mir gehört das Land," ſagt Jehova *), „und ihr ſeid nur Gäſte darin." Die Iſraeliten ſind nur πάροικοι (LXX.) oder Beiſaſſen, Lehnsleute Jehova's und dieſer iſt ihr Lehnsherr.

Durch die religiöſe Beziehung des Grundbeſitzes auf Gott iſt er geheiligt. Der göttlich ſankzionirte Beſitz enthält in ſich ein unendliches und unverletzliches Recht. Die nothwendige Conſequenz davon war die Unveräußerlichkeit und Unverjährbarkeit des Beſitzes, die uns oben im erſten Theil dieſer Darſtellung ſo wunderbar erſcheinen mußte. Die von der Zeit abhängende Verjährung beweiſt die Zeitlichkeit und Endlichkeit des Beſitzes. In der Verjährung zeigt es ſich, daß das Band des perſönlichen Willens und des Eigenthums durch die Macht der Zeit zerriſſen werden kann. Dieſes Band geräth gleichſam in Vergeſſenheit und der frühere Beſitzer verliert ſein Recht. In der Theokratie iſt aber der Beſitz kein zeitlicher, denn er gehört Gott an und ſein Recht iſt von Jehova geheiligt. Die Familie, der Jehova einmal den Beſitz gegeben hat, kann das Recht daran nie verlieren.

Die Noth der Umſtände konnte nur zu einer Verpfändung des Grundbeſitzes führen, aber nicht zu einer völligen Veräußerung. Die Einheit der Familie und ih-

*) Lev. 25, 23.

Digitized by Google

res Beſitzes durfte nicht zerbrochen werden. Aller Wechſel der Beſitzverhältniſſe ſollte ausgeſchloſſen bleiben und damit die Theokratie auf dem Grundbeſitze von allen Erſchütterungen frei erhalten würde, dazu diente das Syſtem der folgenden Inſtitutionen.

1. Wenn hier der Sabbath als eine Inſtitution angeführt wird, die eine weſentliche Beziehung auf den Beſitz habe, ſo darf man daran nicht Anſtoß nehmen, als ob er nur für ein blos bürgerliches Inſtitut ausgegeben werde. Denn dieſe Trennung von bürgerlichen und religiöſen Statuten exiſtirt nach der obigen Auseinanderſetzung gar nicht in der Theokratie; die religiöſe Idee iſt das beſtimmende Prinzip aller Inſtitute. Der Sabbath mußte aber hier aufgeführt werden, weil die ſogleich zu erwähnenden Einrichtungen der erſten Anlage nach in ihm ſchon enthalten ſind und ſein Weſen von ihnen nur geſteigert wird. Ein Tag der Ruhe ſollte der Sabbath ſein, ſowohl der Herr als ſeine Hausgenoſſen ſollten die Beſchäftigung mit dem Beſitz unterbrechen *). Der Iſraelit zieht ſeine Hand von dem Beſitze zurück und auch in der Herrſchaft über ſeine Untergebenen läßt er eine Pauſe eintreten.

2. Der Sabbath erweitert ſich zu einem Sabbathjahr oder die Woche zu einem Cyklus von ſieben Jahren, deren letztes die geſteigerte Feier des Sabbath iſt. Die Arbeitsloſigkeit des Sabbaths wird die jahreslange Ruhe des ganzen Landes. Das Jahr ſoll ein Brachjahr ſein. Das Feld ſoll nicht bebaut der Weinſtock nicht beſchnitten werden und an dem freiwilligen Ertrage des Landes ſollen die Armen ihren Theil haben **). Indem die Iſraeliten dergeſtalt das Land feiern laſſen, beweiſen ſie, daß es nicht ihnen, ſondern Jehova als Eigenthum gehöre. Das Sabbathjahr iſt die feierliche Anerkennung der Oberherrlichkeit Jehova's.

*) Ex. 20, 16.
**) Ex. 23, 11. Lev. 25, 3—6.

Digitized by Google

3. Die Jahrwoche oder der Cyklus von ſieben Jahren ſteigert ſich endlich zu einem Cyklus von ſieben ſolchen Jahrwochen und das Jahr nach der ſiebenten Jahrwoche oder nach der Feier des ſiebenten Sabbathjahres, alſo das funfzigſte Jahr iſt das **Jubeljahr**. In dieſem Jahre ſollte nicht allein durch die paſſive Ruhe des Landes die Oberherrlichkeit Jehova's gefeiert werden, ſondern es ſollte auch poſitiv eine allgemeine Wiederherſtellung aller indeſſen geſtörten Familienrechte ſtatt finden. Dieſes Jahr ſollte die Wiedergeburt des Staats bewirken.

Der Iſraelit, der ſich an einen Andern als Knecht verkauft hatte, wurde im Jubeljahr frei, er konnte zu ſeinem Geſchlecht zurückkehren *). Selbſt wenn einer vor dem Eintritt dieſes Jahres, aber doch bei der Annäherung deſſelben ausgelöſ't wurde, ſo wurde durch die vorauswirkende Kraft deſſelben die Auslöſung ſehr erleichtert **).

Aller verpfändete Beſitz endlich, der vorher wegen Mangel an Mitteln nicht ausgelöſ't war, fiel im Jubeljahr von ſelbſt an den frühern Herrn oder an deſſen Familie zurück ***).

So ſind die Familien, die Grundlage dieſes Staats vor aller Veränderung bewahrt und indem ſie ſich alle gleicherweiſe auf Jehova beziehen und in dieſer Beziehung zuſammentreffen, bilden ſie Ein Volk, das Volk der Theokratie. Die Organiſation des Staats beſteht in dem einfachen Gegenſatz von den Stammfamilien und Jehova und die Vereinigung dieſer beiden Glieder bildet **die Verfaſſung des Staats, die daher nothwendig Cultus iſt.**

Die Darſtellung dieſer Verfaſſung, welche als Cultus **die Einheit des Volks- und Gottesbewußtſeins** ver-

*) Lev. 25, 40. 41.

**) Ebend. V. 47—52.

***) Lev. 25, 28.

Digitized by Google

vermittelt, muß der Verf. wegen Mangels an Raum für eins der folgenden Hefte dieſer Zeitſchrift ausſetzen. Hier nur noch eine Bemerkung, welche das bisher gewonnene unter Einen Blick zu faſſen, beſtimmt iſt.

Würden wir den hebräiſchen Staat nur nach der politiſchen Seite betrachten, ſo müßten wir behaupten, daß er auf der Baſis der Familie ſtehen blieb. Und da ihm die Verſchiedenheit der Intereſſen, die Gliederung der Stände und Gewalten fehlte, ſo müßten wir dem Vorwurf der Gegenſatzloſigkeit, der dem hebräiſchen Staate öfter gemacht iſt, unbedingt beiſtimmen. Aber dennoch iſt dieſer Vorwurf der ungerechteſte, der den jüdiſchen Staat treffen kann. Denn ihn gliederte der tiefſte, innerſte Gegenſatz, von dem je ein Staat gegliedert worden iſt, der Gegenſatz Gottes und des Menſchen. Dieſer Gegenſatz war ſein inneres Triebwerk und ſein Organismus; ſeine Conſtitution beſtand in der Vermittlung dieſes Gegenſatzes. Dieſen tiefſten aller Gegenſätze zu durchleben und zu durchkämpfen, darauf hat das hebräiſche Volk alle Kräfte gewandt, die andere Völker auf ihre bürgerlichen Inſtitutionen, oder auf Kunſt, Wiſſenſchaft und andere Intereſſen des Geiſtes wandten.

Nicht die Geſammtheit der Familien und Stämme bildete den jüdiſchen Staat. Sie waren nur die Eine Seite. Erſt die Geſammtheit der Familien mit dem idealen Prinzip, in dem ſie Eins waren, und mit ihrem unſichtbaren König bildeten das Ganze, welches daher den ſpannendſten Gegenſatz, den der natürlichen Volksexiſtenz und des idealen Prinzips, in ſich umſchloß. Das Leben innerhalb dieſes Gegenſatzes, die Verfaſſung oder der Cultus dieſes Volks, war ſomit die fortwährende Beziehung und Vermittlung beider Seiten des Gegenſatzes und die Bewegung zu ihrer Einheit.

Digitized by Google

III.

Ueber den Begriff der chriſtlichen Religions-Philoſophie, ihren Urſprung und ihre erſten Formen.

Von

Dr. F. C. Baur,

in Tübingen.

Das Verhältniß, in welches ich in meiner Schrift: „die chriſtliche Gnoſis oder die chriſtliche Religions-Philoſophie in ihrer geſchichtlichen Entwicklung" (Tübingen 1835) die beiden Begriffe Gnoſis und Religions-Philoſophie zu einander geſetzt habe, wird von verſchiedenen Seiten in Anſpruch genommen. Während Herr Weiße in der Beurtheilung meiner Schrift in den Theol. Stud. und Krit. Jahrg. 1837. I. S. 183. f. den von mir zwiſchen der Gnoſis und der Religions-Philoſophie angenommenen Zuſammenhang überhaupt beſtreitet und den Begriff der Gnoſis gar nicht unter den Begriff der Religions-Philoſophie geſtellt wiſſen will, tadelt Herr Haſſe an meiner Schrift vor allem, daß ich die Gnoſis zu wenig in den geſchichtlichen Zuſammenhang der Religions-Philoſophie hineingeſtellt, ſie als Religions-Philoſophie weder philoſophiſch durch eine Entwicklung des Begriffs der Religions-Philoſophie eingeleitet, noch geſchichtlich durch eine vollſtändige Darſtellung der verſchiedenen Beſtrebungen, den Begriff der chriſtlichen Religions-Philoſophie zu realiſiren, in ſtrengem

Digitized by Google

Zuſammenhang fortgeführt habe. Es zeigt ſich jedoch ſogleich, daß Herr Haſſe mit dieſer Einwendung die Vorausſetzung, von welcher ſie ausgeht, keinesweges anerkennt, ſondern vielmehr ſeinen Hauptangriff gleichfalls gegen die von mir behauptete Identität der beiden Begriffe Gnoſis und Religions-Philoſophie richtet. Ihrer urſprünglichen Anlage nach, ſagt Herr Haſſe S. 215., ſei meine Schrift nichts weiter als eine Geſchichte des Gnoſticismus des zweiten Jahrhunderts, und es ſei daher nur falſcher Schein, wenn ſie ſich zugleich als eine Geſchichte der Religions-Philoſophie ankündige. Der durch dieſen falſchen Schein entſtandene, der neuern Religions-Philoſophie gewidmete vierte Abſchnitt meiner Schrift behaupte mit Unrecht, geſchichtlich nothwendig zu ſein, er könne keinen andern Werth in Anſpruch nehmen, als den die Analogie überhaupt habe. Wie aber die Analogie faſt immer zu falſcher Identificirung des Disparaten verleite, ſo ſei auch hier die ältere Gnoſis mit der neuern Religions-Philoſophie in Eine hiſtoriſche Reihe zuſammen geſtellt. Hiermit ſoll jedoch das von mir zwiſchen der Gnoſis und der Religions-Philoſophie geknüpfte Band nicht völlig durchſchnitten ſein. Wie Herr Weiße bei aller Divergenz doch im Platonismus wieder mit mir zuſammentrifft, ſo wird die Beziehung deſſelben zum Gnoſticismus von Herrn Haſſe in einem weit größeren Umfange und reelleren Sinne anerkannt. Denn wenn Herr Weiße nur in der mythiſchen Seite des platoniſchen Syſtems, wie es namentlich im Timäus erſcheint, in ſeinen theils mythiſchen, theils reflektirenden Anſichten von der Weltſchöpfung, von dem Verhältniſſe des Guten und Böſen, des Geiſtes und der Materie in der Welt eine unverkennbare Analogie mit einigen gnoſtiſchen findet (a. a. O. S. 198.), ſo erklärt dagegen Hr. Haſſe S. 224. geradezu: „Wir können im Gnoſticismus nichts anders als eine Platoniſirung des Chriſtenthums und Chriſtianiſirung des Platonismus erblicken, und ſollen wir voll-

ſtändig den Begriff deſſelben beſtimmen, ſo müſſen wir ihn als die Geſtalt des chriſtlich-religiöſen Bewußtſeins bezeichnen, die mitten im Uebergange des Glaubens zur Theologie durch die materielle Rückwirkung der heidniſchen Zeitphiloſophie d. i. des dualiſtiſchen Platonismus hervorgerufen wurde.“ Herr Haſſe giebt daher zu, daß die Gnoſis, ſoweit ſie der erſte Verſuch einer Theologie war, Religions-Philoſophie, nämlich Philoſophie des Chriſtenthums, ſein wollte. Allein es drücke dies, wird ſogleich zur Einſchränkung hinzugeſetzt, auch nur die Tendenz derſelben im Allgemeinen aus, und es frage ſich noch immer, in welcher Weiſe ſie es geweſen ſei. Was nun dieſe Weiſe betrifft, in welche der eigentliche Begriff der Gnoſis geſetzt werden ſoll, ſo behauptet Herr Haſſe S. 220: „die Gnoſis ſei zunächſt als religiöſe Erſcheinung anzuſehn.“ Die Gnoſis habe ſich in Art und Weiſe der Religion geltend gemacht, ſo ſehr auch ſpekulative Ideen ihr theoretiſcher Inhalt waren. Wir können ſie alſo Religions-Philoſophie nur in ſo fern nennen, als die Ideen, die ſie enthielt, urſprünglich Philoſopheme waren (d. h. aus dem Platonismus ſtammten) allein von der Gnoſis nicht in Form der Philoſophie, d. h. dialectiſch-ſpekulativ entwikkelt wurden, ſondern als Religion, in lebendiger Anſchaulichkeit, als Geſtalten, Geſchichten u. ſ. f. Da dies nun aber ohne Bewußtſein des Unterſchieds von Form und Idee geſchehen, ſomit nicht etwa Einkleidung philoſophiſcher Lehren in religiöſe Bilder und Vorſtellungen geweſen ſei, dergleichen wir oft bei Plato finden, ſo können wir auch die Gnoſis nicht als freie Beziehung der Philoſophie auf die Religion, überhaupt nicht als philoſophiſches Thun betrachten, ſondern ſie möchte vielmehr aus einem Drange des religiöſen Bewußtſeins hervorgegangen ſein, welcher dies beſtimmte, philoſophiſchen Inhalt ſich zu aſſimiliren, um ſolchergeſtalt es zu einem höhern Wiſſen, der γνῶσις, zu bringen, wovon ſie den Namen habe. Denn fragen wir, was

denn die Gnoſis ſelbſt habe ſein wollen, ſo habe ſie ausdrücklich als ihren Endzweck angegeben, das pſychiſche Chriſtenthum zu einem pneumatiſchen zu erheben, die πίστις zur γνῶσις zu ſteigern. Sie ſei ſomit nicht von der Philoſophie, ſondern von der πίστις ausgegangen, und zunächſt von demſelben Intereſſe getrieben worden, das gleichzeitig durch Juſtin u. a. die Anfänge chriſtlicher Theologie ins Daſein gerufen habe.

Ich mußte mir erlauben, dieſe ganze Stelle hier beizuſetzen, da in ihr die Einſeitigkeit des gegen meine Begriffsbeſtimmung erhobenen Widerſpruchs ſich von ſelbſt ſo klar hervorſtellt, daß es im Grunde nur weniger Worte zu ihrer Nachweiſung bedarf. Oder iſt es denn nicht eine gar zu offenbare Einſeitigkeit, zu ſagen, um die πίστις zur γνῶσις zu erheben, ſei die Gnoſis von der πίστις ausgegangen, wie wenn jemand von einem Orte zu einem andern gelangen könnte, ohne den terminus ad quem eben ſo gut zu wiſſen, als den terminns a quo? Giebt man alſo zu, daß das Weſen der Gnoſis die Erhebung der πίστις zur γνῶσις iſt, ſo muß man auch zugeben, daß ihr mit der πίστις, von welcher ſie ausging, noch die Idee der γνῶσις, zu welcher die πίστις erhoben werden ſollte, gegeben war, oder daß ſie ſich des höhern Wiſſens, in welches der Inhalt des Glaubens umgeſetzt werden ſollte, auf irgend eine Weiſe bewußt war. Und wenn ſie aus dem Drange des religiöſen Bewußtſeins hervorging, ſich philoſophiſchen Inhalt zu aſſimiliren, um es zu einem höhern Wiſſen zu bringen, ſo war es ihr ja wirklich um ein höheres Wiſſen zu thun, und jener Drang kann eben ſo gut ein philoſophiſcher als ein religiöſer genannt werden. Nicht der bloße Inhalt, ſondern das Wiſſen vom Inhalt iſt dasjenige, um was es eigentlich der Gnoſis zu thun war, worauf es alſo auch bei der richtigen Auffaſſung des Weſens der Gnoſis ankommt. Mag man daher immerhin ſagen, die Ideen, welche die Gnoſis enthielt,

Digitized by Google

ſeien von der Gnoſis nicht in Form der Philoſophie, d. h. nicht dialektiſch=ſpekulativ entwickelt worden, ſo iſt es doch ein falſcher Schluß, hieraus die unmittelbare Folgerung zu ziehen: alſo ſeien die Ideen, die die Gnoſis enthielt, für ſie etwas völlig bewußtloſes geweſen. Dieſer Schluß wäre nur dann richtig, wenn vor allem die Vorausſetzung feſtſtünde, daß Ideen, die ihrem Inhalt nach ſpekulativ ſind, nicht anders zum Bewußtſein kommen können, als wenn ſie in der Form der Philoſophie, oder dialektiſch=ſpekulativ entwickelt werden. In dieſem Falle müßte man aber noch weiter gehen, und der Gnoſis, da ſich nun einmal nicht läugnen läßt, daß ihre Form nicht die dialektiſch=ſpekulative iſt, auch den Inhalt abſprechen, welchen man ihr zugeſteht, nämlich die ſpekulativen Ideen, die ſie enthalten ſoll. Trägt man aber Bedenken, ſoweit zu gehen (wenigſtens hat Herr Haſſe ſo wenig als Herr Weiße meine Unterſuchung der gnoſtiſchen Syſteme von dieſer Seite in Anſpruch genommen), ſo folgt daraus nothwendig, daß man der Gnoſis mit Inbegriff der ſpekulativen Idee, die man in ihr anerkennt, auch ein gewiſſes Bewußtſein dieſer Ideen und eben damit auch, da Form und Idee in einem inadäquaten Verhältniß in der Gnoſis erſcheinen, ein gewiſſes Bewußtſein des Unterſchieds der Form und Idee zugeſtehen muß. Dies läßt ſich auch unmöglich verkennen, wenn man die gnoſtiſchen Syſteme näher betrachtet, und nicht überſieht, daß dieſer ganze Streit über die Frage, ob die Gnoſis Religions=Philoſophie ſei oder nicht, ſich eigentlich immer nur auf diejenige Form der Gnoſis bezieht, welche ich als die erſte Hauptform vorangeſtellt habe, in Anſehung der beiden andern Hauptformen aber, der marcionitiſchen und der pſeudoclementiniſchen, durch die offen vor Augen liegende Beſchaffenheit derſelben von ſelbſt entſchieden iſt. Denn, wenn bei Marcion ſich alles auf den Unterſchied des Geſetzes und des Evangeliums bezieht, und bei dem Verfaſſer der pſeudoclementiniſchen Homilien durch=

aus von dem Gegenſatz der wahren und falſchen Prophetie, oder des Judenthums und Heidenthums die Rede iſt, ſo kann doch kein Zweifel darüber ſein, daß es ſich bei beiden um die Beſtimmung des Verhältniſſes verſchiedener Religionen nach ihrem innern Werth, und um einen Maaßſtab für dieſen Werth, welcher nur durch die Idee der Religion gegeben werden kann, handle. Es iſt alſo immer nur die erſte Form, welche man bei jener Haupteinwendung vorzugsweiſe im Auge hat. Ich will nun in dieſer Hinſicht hier nicht wiederholen was ich ſchon gegen Herrn Weiße weiter auszuführen mich veranlaßt ſah *), ich will mich blos an dasjenige halten, was ich als die Herrn Haſſe eigenthümliche Faſſung jenes Einwurfs betrachten zu dürfen glaube, daß nämlich die Gnoſis, wenn ſie auch Religions-Philoſophie ſei, es doch nur in der Weiſe der Religion ſei, d. h. keine Religions-Philoſophie ſei, denn was nur in der Weiſe der Religion iſt, iſt nicht Religions-Philoſophie, ſondern nur Religion. Iſt die Gnoſis Religion, ſo geht das Bewußtſein in ſeinem Inhalt völlig auf, ohne ſich in freier Bewegung über daſſelbe zu erheben, es iſt, wie Herr Haſſe ſagt (S. 218.), „der Inhalt, worauf es der Gnoſis ankommt, nicht die Form, in welcher der Inhalt Religion iſt. Geiſt und Materie, Gott und Welt, als pures Objekt, iſt die Achſe, um die ſich alles dreht, nicht aber die Art und Weiſe, wie ſich das Bewußtſein dazu verhält und geſchichtlich entwickelt hat. Das Hauptintereſſe iſt auf das Objekt in abſtrakter Objektivität gerichtet. Wie Gott und Welt ſich an und für ſich, oder objektiv zu einander verhalten, auch abgeſehen von der ſubjektiven Bewußtſeinsform, will die Gnoſis erforſchen.“ Iſt aber die Gnoſis in dieſem Sinne Religion, ſo muß, da die Religion nur in einer der drei be-

*) Man vergl. meine nächſtens in den Theol. Stud. und Krit. herausgeg. von Ullmann und Umbreit erſcheinende Abhandlung: „Kritiſche Studien über die Gnoſis.“

Digitized by Google

ſtimmten Formen der Religion, dem Heidenthum, Juden⸗thum und Chriſtenthum zur concreten Religion wird, jedes gnoſtiſche Syſtem ſtreng innerhalb der Grenzen einer dieſer drei Grundformen der Religion bleiben, jedes Hinausgehen über die beſtimmte Religionsform, die das unmittelbare Objekt eines gnoſtiſchen Syſtems iſt, und jede Zuſammen⸗ſtellung einer Religionsform mit einer andern, wäre immer auch ſchon eine von dem Standpunkt in der Religion zu dem Standpunkt über der Religion fortſchreitende Be⸗wegung, ein Reflektiren über das Objekt, oder eine be⸗ſtimmte Art und Weiſe, wie ſich das Bewußtſein dazu verhält und geſchichtlich entwickelt hat. Läßt ſich aber auch nur Ein gnoſtiſches Syſtem aufweiſen, von welchem in dieſem Sinne mit Recht geſagt werden könnte, daß es nur in der Weiſe der Religion ſei? Wie könnte in jedem gnoſtiſchen Syſtem, wenn wir auch von allen andern ab⸗ſtrahiren, doch wenigſtens von dem Demiurg und von Chriſtus, und dem Verhältniß beider die Rede ſein, wie könnte der Demiurg ausdrücklich als der Gott des Ju⸗denthums und Chriſtus als der Stifter und das Prinzip des Chriſtenthums beſtimmt ſein, wenn das Bewußtſein nicht auch ſchon auf die Beſtimmung des Unterſchieds dieſer Religionen gerichtet wäre? Mag daher allerdings dieſe kritiſche Reflexion nur ein Nebenintereſſe genannt, al⸗lerdings mit gutem Grunde geſagt werden, daß es ſich in der Mehrzahl der gnoſtiſchen Syſteme, d. h. in allen den⸗jenigen, welche zuſammen die erſte Grundform ausmachen, ihrem vorherrſchenden Geſichtspunkt nach, um das Ver⸗hältniß der realen objektiven Welt zu Gott, als dem ab⸗ſoluten Prinzip, handle, und daß ſie dem Hauptinhalt nach kosmogoniſche Syſteme ſind, das über das Verhältniß der verſchiedenen hiſtoriſch gegebenen Religionen reflektirende Bewußtſein iſt doch in jedem Falle als ein ſchon ſich ent⸗wickelndes vorhanden. Warum ſoll es alſo nicht auch die Aufgabe einer kritiſchen Unterſuchung der Gnoſis ſein, die⸗

Digitized by Google

ſes wenn auch erſt dämmernde und nur erſt in wenigen ſchwachen Strahlen aus ſeiner mythiſch-religiöſen Verhüllung hervorbrechende Bewußtſein mit aller Aufmerkſamkeit zu fixiren, und als das erſte Moment einer Bewegung zu betrachten, die durch ihren immanenten Begriff in einer eng zuſammenhängenden Reihe von Erſcheinungen von einer Stufe zu einer andern, höhern und entwickelteren fortgeht? Es iſt immer wieder derſelbe Gegenſatz, welcher in der ganzen Reihe der gnoſtiſchen Syſteme in verſchiedenen Formen ſich darſtellt. Dieſer Gegenſatz hat aber an ſich ſchon eine doppelte Seite, die wir als objektive und ſubjektive unterſcheiden können. Was auf der einen Seite der Gegenſatz von Gott und Materie iſt, iſt auf der andern Seite der Gegenſatz der wahren und falſchen Religion. Wie das Objekt der Religion Gott iſt, ſo iſt die Religion ihrem Weſen nach nichts anders als die Beziehung Gottes auf das Bewußtſein. Es ſind alſo zwar zwei weſentlich verſchiedene, aber auch weſentlich in einander greifende Standpunkte, von welchen der eine immer wieder zu dem andern führt, und der eigenthümliche Charakter der Gnoſis beſteht in allen ihren Formen eben darin, daß ſie dieſe beiden Standpunkte, wenn auch in verſchiedener Unterordnung, doch immer zugleich feſthält. In der erſten Hauptform ſteht der Gegenſatz zwiſchen Geiſt und Materie voran, und erfüllt in ſeiner ganzen Weite die Sphäre des Bewußtſeins, aber aus dem zwiſchen Geiſt und Materie ſich entwickelnden Gegenſatz entwickelt ſich der Gegenſatz zwiſchen wahrer und falſcher oder vollkommener und unvollkommener Religion; in den beiden andern Formen aber, der marcionitiſchen und pſeudoclementiniſchen tritt der Gegenſatz zwiſchen Geiſt und Materie in demſelben Verhältniß in den Hintergrund des Bewußtſeins, in welchem es ihnen ganz beſonders um die Beſtimmung des Verhältniſſes des Geſetzes und des Evangeliums, der wahren und falſchen Prophetie, oder der heidniſchen und der jüdiſch-chriſtlichen

Digitized by Google

Religion, zu thun iſt. Wäre es demnach nicht eine höchſt einſeitige Auffaſſung des Weſens der Gnoſis, wenn man es einzig nur in den Gegenſatz zwiſchen Geiſt und Materie ſetzen wollte, ohne die dieſer objektiven Seite ſo eng verbundene ſubjektive, auf welcher der objektive Begriff Gottes in den ſubjektiven der Religion übergeht, zu beachten? Der Begriff der Religion aber ſtellt ſich in dem Unterſchied der hiſtoriſchen Religionen dar, und mit dieſem Unterſchied iſt ſogleich auch ein Verhältniß des Bewußtſeins zu denſelben geſetzt. Aber auch ſelbſt in Beziehung auf den Gegenſatz zwiſchen Geiſt und Materie kann man nicht behaupten, daß es nur der Inhalt iſt, worauf es der Gnoſis ankomme, nicht die Form, in welcher der Inhalt Religion iſt. Dieſer Gegenſatz wird ja als ein Kampf dargeſtellt, durch welchen ein beſtimmtes Reſultat erreicht werden ſoll, und iſt ein zu einem beſtimmten Ziel ſich entwickelnder Prozeß, der Begriff Gottes, welcher durch dieſen Gegenſatz oder Kampf zweier entgegengeſetzter Prinzipien ſich ſelbſt erſt realiſirt, und gerade das iſt die Hauptſache, um welche es der Gnoſis zu thun iſt, und wovon ſie ganz beſonders ihren Namen hat, die Vorausſetzung, die ihr zu Grunde liegt, daß das Weſen Gottes nicht wahrhaft erkannt iſt, wenn Gott nicht in ſeinem Unterſchiede von ſich, in dem Gegenſatz, welchen er bekämpfen muß, betrachtet wird. Es iſt daher keineswegs blos der Inhalt, worauf es der Gnoſis ankommt, ſondern weit mehr kommt es ihr auf die Form an, in welcher ſie den Inhalt hat, oder darauf, daß das Objekt des Bewußtſeins auch ein für das Bewußtſein vermitteltes iſt. Dieſe Vermittlung für das Bewußtſein iſt der Gnoſis die Hauptſache, daher hat ſie eben davon, von dieſem vermittelten Wiſſen ihren Namen, weil nur das vermittelte, oder das ſeiner Vermittlung ſich bewußte, Wiſſen das wahre Wiſſen iſt, wie es ohne eine Dualität der Prinzipien, durch welche das Leben ſich mit ſich ſelbſt vermittelt, auch kein wahres Leben giebt. Wie

Digitized by Google

ließe ſich auch nur der ſo charakteriſtiſche Name Gnoſis erklären, wenn es der Gnoſis um nichts anderes als um eine bloße Theo- und Kosmologie zu thun wäre, und nicht vielmehr um ein beſtimmtes Wiſſen von Gott und Welt, ein beſtimmtes Verhalten des Bewußtſeins zu dieſen Objekten, oder die Form, in welcher ſie den Inhalt hat? Auf dieſe Weiſe muß das Weſen der Gnoſis aufgefaßt werden, ſelbſt unter der Vorausſetzung, daß alle gnoſtiſche Syſteme rein dualiſtiſch ſind. Es iſt jedoch von ſelbſt klar, daß, je weniger der Gegenſatz der Prinzipien, in deren Sphäre ſich die Gnoſis bewegt, ein ſtarrer und unbeweglicher iſt, je mehr das eine der beiden Prinzipien nur als das Andersſein des Einen an ſich ſeienden ſich darſtellt, oder als der Unterſchied deſſelben von ſich, zu welchem es ſich entäußert, um ſich aus dieſer Selbſtentäußerung wieder zu ſich ſelbſt zurückzunehmen, um ſo mehr auch das eigentliche Weſen der Gnoſis in dieſen realen und idealen Vermittlungsprozeß geſetzt werden muß. Nun iſt aber der Dualismus nicht die einzige Form der Gnoſis. Das pſeudoclementiniſche Syſtem iſt ohnedies kein dualiſtiſches; daß aber auch das valentinianiſche nicht aus dem Geſichtspunkt eines abſoluten Gegenſatzes aufgefaßt werden darf, glaube ich durch evidente Gründe nachgewieſen zu haben. Wie kann aber Herr Haſſe geradezu vorausſetzen, daß der Dualismus ſchlechthin zum Weſen der Gnoſis gehöre? „Gott und Welt ſind als Geiſt und Materie beſtimmt, ſo daß ſie nicht wie Creator und Creatur ſich zu einander verhalten, ſondern als abſoluter Gegenſatz, deſſen Auseinanderſetzung allein der Prozeß iſt, welchen die Gnoſis im Laufe der Weltgeſchichte erblickt. Es iſt die Identität mit ſich, deren erſte Unmittelbarkeit ſich durch den Kampf mit der Negation vermittelt. Allein das Reſultat iſt nicht die innere Aufhebung der Negation, ſondern die Ausſcheidung derſelben, ſo wie auch der Anfang nicht das Setzen der Negation, ſondern nur das Eingehen in die an ſich ge-

Digitized by Google

ſetzte iſt. Wir können demnach auch nicht drei oder richtiger, vier Prinzipien der Gnoſis ſtatuiren, ſondern nur zwei: Gott und die Materie. Der Demiurg und Chriſtus ſind nur als Vermittlung dieſes Gegenſatzes von Bedeutung." So glaubt Herr Haſſe (S. 219.) leicht gezeigt zu haben, worin der ſpezifiſche Unterſchied der Gnoſis von allen andern Geſtalten der Spekulation und der Religion beſtehe. Ob aber mit der Leichtigkeit, mit welcher dies geſchehen iſt, auch die Richtigkeit der gegebenen Beſtimmung in dem angemeſſenen Verhältniß ſtehe, muß ich ſehr bezweifeln, da ich es für willkührlich halte, wenn der gemeinſame Charakter einer in mehreren Formen ſich darſtellenden Erſcheinung beſtimmt werden ſoll, nicht auf alle Formen zugleich Rückſicht zu nehmen. Die Mehrzahl der gnoſtiſchen Syſteme iſt allerdings dualiſtiſch, aber es ſind nicht alle auf gleiche Weiſe dualiſtiſch und gerade diejenigen, welche entweder gar nicht dualiſtiſch ſind, oder wenigſtens in einem andern Sinne, als die übrigen, ſind für die Beſtimmung des Begriffs beſonders beachtenswerth. Was Herr Haſſe über den ſpezifiſchen Charakter der Gnoſis ſagt, paßt weder auf das pſeudoclementiniſche noch das valentinianiſche Syſtem. Auch das letztere ſetzt Geiſt und Materie nicht in einen abſoluten Gegenſatz zu einander, die Materie iſt ihm nicht die an ſich geſetzte Negation, ſondern es läßt dieſe Negation in der Materie erſt ſich ſelbſt ſetzen und eben ſo wieder ſich aufheben, und wenn der Demiurg und Chriſtus nur als Vermittlung des Gegenſatzes von Bedeutung ſein ſollen, ſo muß daſſelbe auch von der Materie geſagt werden, wodurch von ſelbſt dieſe drei Prinzipien zu bloßen Momenten des ſich mit ſich ſelbſt vermittelnden Begriffs werden. Dies ergiebt ſich aus meinen Unterſuchungen über das valentinianiſche Syſtem. Kann aber Herr Haſſe mit dem Reſultat derſelben nicht übereinſtimmen, ſo hätte es nicht blos die Billigkeit gegen die beurtheilte Anſicht, ſondern auch ſchon der methodiſche

Gang der Unterſuchung ſelbſt erfordert, vor allem die Gründe dieſer Differenz anzugeben. So wie die Sache vorliegt, muß ich die gegebene Beſtimmung für ſehr ungenügend erklären, da ſie die weſentlichen Merkmale der Gnoſis von den minder weſentlichen nicht unterſcheidet, und ſtatt in das Weſen der Sache einzugehen, ſich mehr nur an die äußere Erſcheinung hält. Daß die Gnoſis dualiſtiſch iſt, iſt allerdings neben demjenigen was Hr. Weiße zum Hauptmoment gemacht hat, daß ſie den Weltſchöpfer von dem höchſten Gott trennt, das Nächſte, woran man ſich gewöhnlich zuerſt hält, aber das eine wie das andere iſt, näher betrachtet (wie ja auch weder das eine noch das andere etwas allen gnoſtiſchen Syſtemen gemeinſames iſt), ſelbſt nur das Aeußere von etwas anderem, was erſt den wahren Begriff der Sache ſelbſt giebt.

Was ergiebt ſich uns alſo aus dem bisherigen? Doch gewiß ſo viel, daß die Gnoſis in keinem Falle blos Religion, oder nur in der Weiſe der Religion iſt, daß es ihr nicht blos um den Inhalt, ſondern auch um die Form, in welcher ſie ihren Inhalt hat, oder um das Wiſſen von ihrem Inhalt zu thun iſt. Kann man nun auch Herrn Haſſe gar wohl zugeben, daß die Gnoſis auf der andern Seite auch nicht als freie Beziehung der Philoſophie auf Religion, überhaupt nicht als philoſophiſches Thun, wenigſtens nicht als frei bewußtes philoſophiſches Thun zu betrachten iſt, ſo wird durch beides zuſammen nur die Anſicht begründet, die ich in meiner Schrift entwickelt habe, daß die Gnoſis die an ihrem Objekt, der Religion, d. h. der hiſtoriſch gegebenen Religion ſich erſt entwickelnde Religions-Philoſophie, oder die Religions-Philoſophie auf ihrer erſten Entwicklungsſtufe, iſt. Daß dieſe erſte Form der Religions-Philoſophie von den ſpäter entwickelten Formen derſelben ſehr verſchieden iſt, liegt in der Natur der Sache: würde es nicht eine Mehrheit verſchiedener Formen geben, ſo gäbe es noch keine Geſchichte der Religions-

Philoſophie, je größer aber die Verſchiedenheit der Form iſt, deſto mehr muß es auch die Aufgabe der Geſchichte der Religions-Philoſophie ſein, ſchon in den erſten Formen die Merkmale aufzuſuchen und hervorzuheben, die auch ſchon ihnen den Charakter der Religions-Philoſophie geben. Bei dieſem ſehr ſchwierigen Verfahren iſt allerdings nichts mehr zu vermeiden, als daß man nicht für eine Form der Religions-Philoſophie hält, was auf den Begriff derſelben gar nicht bezogen werden kann, aber eben ſo verfehlt iſt auf der andern Seite ein einſeitiges Urgiren des Unterſchieds, das am Ende doch nur darauf hinausläuft, daß eine Form der Religions-Philoſophie deswegen keine Religions-Philoſophie ſein ſoll, weil ſie mit andern bekannteren Formen derſelben in einem zu großen Mißverhältniß zu ſtehen ſcheint. Beides kann nur dadurch vermieden werden, daß man von einem klaren und beſtimmten Begriff der Sache, um die es ſich handelt, ausgeht. Um ſo mehr kommt darauf an, nicht blos den Begriff der Gnoſis, ſondern auch den Begriff der Religions-Philoſophie richtig aufzufaſſen und zu beſtimmen.

Dies führt mich auf den Punkt zurück, welcher ſchon gleich anfangs berührt wurde. Herr Haſſe tadelt an meiner Schrift, daß ich den Gegenſtand nicht mit der Beſtimmung und Entwicklung des Begriffs der Religions-Philoſophie eingeleitet habe, da dieſer Begriff gewiß nicht zu den ohne weiteres vorauszuſetzenden gehöre. Was Herr Haſſe neben dieſem erſten Mangel unmittelbar als den zweiten, bei weitem größern hervorhebt, die ungeheure Lücke die zwiſchen der ältern Gnoſis und der neuern Religions-Philoſophie gelaſſen worden ſei, zeigt ſogleich, was ich als einen Hauptpunkt ſeiner Kritik meiner Schrift betrachte, daß derſelbe auch mit dem von mir vorausgeſetzten Begriff der Religions-Philoſophie nicht einverſtanden iſt. Er will gar nicht läugnen, daß die Religions-Philoſophie auch als chriſtliche ſich durch die frühere Religion hindurch zu

bewegen habe, glaubt aber damit die weitere Forderung verbinden zu müſſen, das Chriſtenthum als abſolute Religion zu begreifen. Dies heiße doch wohl nichts anders, als daß die Idee der Religion ſich ſo in ihm realiſirt habe, daß es nicht relativ blos, in Vergleich mit andern Religionen, ſondern auch abgeſehen von dieſen, an und für ſich, ſelbſteigen ihr völliger Ausdruck ſei. Es müſſe daher auch eine immanente Erkenntniß des Chriſtenthums geben, d. h. eine ſolche, die dies vom Mittelpunkt ſeines eigenſten Innern aus erkenne, ohne ſich durch die Reflexion auf andere Geſtalten der Religion zu vermitteln. Die Geſchichte der Theologie ſei ein integrirender Theil der Geſchichte der Religions-Philoſophie, wie auch die Geſchichte ſelbſt dieſen weſentlichen Zuſammenhang beſtätige.

Es könnte hierauf die kurze, auch hier wieder ſchon in den eigenen Worten des Herrn Recenſenten liegende, Antwort genügen: ebendeswegen weil die Geſchichte der Theologie unter dieſem beſondern Namen von der Geſchichte der Religions-Philoſophie unterſchieden wird, muß es auch erlaubt ſein, ſelbſt wenn man zugiebt, daß jene ein integrirender Theil dieſer ſei, die Religions-Philoſophie ſowohl in einem weitern als engern Sinn zu nehmen und ſobald nur nicht nachgewieſen werden kann, was auch von Herrn Haſſe nicht geſchehen iſt, daß das, was ich unter dem Begriffe der Religions-Philoſophie im engern Sinne zuſammengefaßt habe, etwas unzuſammenhängendes, aus disparaten Elementen zuſammengeſetztes iſt, kann das Recht zu einer beſondern Behandlung des auf dieſe Weiſe enger begrenzten Gegenſtandes, wie ich ſie in meiner Schrift verſucht habe, nicht in Zweifel gezogen werden. Da nun der Begriff der Religions-Philoſophie, welchen ich vorausſetzte, und um ſo mehr vorausſetzen zu dürfen glaubte, da auch Hegel in ſeiner Philoſophie der Religion denſelben Begriff zu Grunde legt, in Anſpruch genommen wird, ſo

Digitized by Google

mögen einige weitere Bemerkungen hierüber nicht überflüſſig ſein.

Man kann den Begriff Religions-Philoſophie in einem dreifachen Sinne nehmen. In dem früher gewöhnlichen Sinne begriff man unter Religions-Philoſophie alles dasjenige, was man ſonſt zu der ſogenannten natürlichen Religion oder Theologie rechnet, die Entwicklung des Begriffs der Religion und derjenigen Lehren, welche man als die durch die Vernunft erkennbaren von dem poſitiven Inhalt des Chriſtenthums zu unterſcheiden pflegte, wie namentlich der Lehren von Gott, Freiheit und Unſterblichkeit. Mit dem concreten Inhalt der poſitiven Religionen will dieſe Art von Religions-Philoſophie nichts zu thun haben, ſondern ſich nur an dasjenige halten, was jede geoffenbarte Religion zu ihrer nothwendigen Vorausſetzung zu haben ſcheint, an das Allgemeine und Abſtrakte, was zwar für ſich ſchon ein eigenes, durch ſich ſelbſt abgegrenztes Gebiet ausmacht, aber doch erſt durch die hinzukommende Offenbarung ſeinen beſtimmten Sinn und Inhalt erhält. Eine Religions-Philoſophie dieſer Art war zuerſt die bekannte Wolf'ſche Theologia naturalis, welche zwiſchen dem Natürlichen und Uebernatürlichen, dem Vernünftigen und Uebervernünftigen eine beſtimmte Grenzlinie ziehen zu können glaubte, und noch jetzt können alle diejenigen, welche zwiſchen Vernunft und Offenbarung auf die gleiche Weiſe unterſcheiden und unter der Offenbarung nur das abſolut Uebernatürliche und Uebervernünftige verſtehen, den Begriff der Religions-Philoſophie nicht anders beſtimmen. Seitdem aber dieſer ſtarre abſolute Gegenſatz nicht mehr in demſelben Sinn feſtgehalten werden kann, mußte die Aufhebung der zwiſchen den beiden Gebieten der Vernunft und der Offenbarung ſtreng abſchließenden Grenzlinie von ſelbſt auch den Begriff der Religions-Philoſophie erweitern, und es ſcheint kein Grund vorhanden zu ſein, warum nicht auch alles dasjenige unter den Namen der Religions-Philo-

lo-

loſophie begriffen werden ſoll, was durch die Vernunft als der weſentliche Inhalt der geoffenbarten Religion anerkannt werden muß. Die Geſchichte der Religions-Philoſophie müßte ſich daher auch auf die ganze Reihe der Beſtrebungen erſtrecken, durch welche die Vernunft oder die Philoſophie von den älteſten Zeiten an zu einer klaren Verſtändigung über die Lehren des chriſtlichen Glaubens zu gelangen ſuchte, und da es kaum eine bemerkenswerthe Bewegung in der Geſchichte der chriſtlichen Theologie geben kann, die nicht von Anſichten und Vorausſetzungen ausginge, welche ihren letzten Grund in einem beſtimmten philoſophiſchen Standpunkt haben, ſo iſt leicht zu ſehen, welches große Gebiet die Geſchichte der Religions-Philoſophie umfaßt. Die ganze Geſchichte der chriſtlichen Theologie, ſo weit ſie ſich auf die Entwicklung des chriſtlichen Dogmas bezieht, der bei weitem größte Theil der ſogenannten Dogmengeſchichte wäre der Hauptinhalt der Geſchichte der Religions-Philoſophie. So eng begrenzt die Religions-Philoſophie in jenem erſten Sinne wäre, ſo weit ausgedehnt wäre ſie in dieſem letztern. Aber eben dies iſt es, was als eine unangemeſſene, zu vage Begriffsbeſtimmung erſcheinen muß, aus welcher der Begriff ſich von ſelbſt in ſeine natürlichen Grenzen zurückzieht. So gewiß ſchon der Sprachgebrauch chriſtliche Religion und chriſtliches Dogma nicht ohne Grund unterſcheidet, ſo gewiß iſt aller Grund vorhanden, das Gebiet der Religions-Philoſophie enger abzugrenzen, und der chriſtlichen Religions-Philoſophie ebenſo nur die chriſtliche Religion als Objekt anzuweiſen, wie die chriſtliche Theologie im engern Sinn nur das chriſtliche Dogma zu ihrem Objekt haben kann. Sobald man aber von chriſtlicher Religion ſpricht, ſtellt man ſich mit dieſem Namen und Begriff auf einen Standpunkt, auf welchem die chriſtliche Religion mit den andern Religionen, die ſie zu ihrer nothwendigen Vorausſetzung hat, in Einer Reihe und in der Unterordnung unter denſelben allgemeinen

Digitized by Google

Begriff, unter welchen auch jene gehören, erſcheint. Was iſt daher die chriſtliche Religions-Philoſophie ihrem nächſten und unmittelbarſten Begriffe nach anders, als die Reflexion über das Verhältniß, in welchem das Chriſtenthum als Religion zu den beiden andern ihm vorangehenden Religionen, zum Heidenthum und Judenthum ſteht, und die Beſtimmung dieſes Verhältniſſes vom Begriffe der Religion aus, welcher ſich in den poſitiven hiſtoriſch-gegebenen Religionen individualiſirt, und ſich in ihnen in die in ihm an ſich enthaltenen Momente auseinanderlegt, um ſich dadurch ſelbſt zu realiſiren. Der Begriff der Religion an ſich, die Beſtimmung des Weſens derſelben, iſt das eigentliche Objekt der Religions-Philoſophie überhaupt, der chriſtlichen Religions-Philoſophie aber iſt es neben dieſer allgemeinen Aufgabe ganz beſonders um die Beziehung der chriſtlichen Religion auf den Begriff der Religion an ſich zu thun, die zugleich von der gleichen Beziehung der beiden andern Religionen auf den gemeinſamen Begriff nicht getrennt werden kann. Dadurch wird ein Verhältniß der Idee und der Erſcheinung, des Begriffs zu ſeinen Momenten geſetzt, durch welches das ganze auf dieſe Weiſe umſchriebene Gebiet ſeine beſtimmte Abgrenzung erhält. Es iſt der Begriff der Religion, welcher ſich ſpaltet, aus ſeinem Anſichſein ſich herausbewegt, um durch dieſe Bewegung zu ſich ſelbſt zurückzukehren. Allein hier greift nun der Widerſpruch Herrn Haſſe's ein: „Es muß auch eine immanente Erkenntniß des Chriſtenthums geben d. h. eine ſolche, die dies vom Mittelpunkt ſeines eigenſten Innern aus erkennt, ohne ſich durch die Reflexion auf andere Geſtalten der Religion zu vermitteln. Dies iſt es nun, was man unter Theologie im höheren Sinne des Worts verſteht, und ſo folgt denn zwar einerſeits aus der Abſolutheit (Autarkie) ihres Gegenſtandes die Selbſtſtändigkeit der Theologie, aber andrerſeits auch die Nothwendigkeit, daß die Religions-Philoſophie erſt als Theologie ſich wahr-

Digitized by Google

haft vollendet. Denn wenn die Idee der Religion, die reale concrete Idee, ihr Prinzip iſt und dieſe ſich nur im Chriſtenthum vollkommen offenbart, ſo geht ſie im Grunde ſchon bei Betrachtung der frühern Religionen vom Chriſtenthum aus, und ſo muß die Bewährung dieſer Vorausſetzung, der Erweis des Prinzips, d. h. die theologiſche Gnoſis das Letzte und Höchſte ſein, welchem ſie zuſtrebt.“ Eine immanente Erkenntniß des Chriſtenthums in dieſem Sinne glaube ich läugnen zu müſſen. Soll das Chriſtenthum aus dem Mittelpunkt ſeines eigenſten Innern erkannt werden, ſo kann es auch nur als die abſolute Religion erkannt werden; als die abſolute Religion aber wird das Chriſtenthum nicht aus ſich ſelbſt, ſondern nur von der Idee der Religion aus erkannt. Iſt das Chriſtenthum als die abſolute Religion die reale concrete Idee der Religion ſelbſt, ſo muß ich vor allem wiſſen, was die Idee der Religion an ſich iſt, um das, worin die Idee real und concret geworden iſt, als identiſch mit der Idee ſelbſt erkennen zu können. Die Idee der Religion ſelbſt aber kann in ihrer Abſolutheit nicht zum Bewußtſein kommen, ohne daß man ſich auch der Momente bewußt iſt, durch welche die abſolute Idee ſich mit ſich ſelbſt vermittelt. Sind nun dieſe Momente die poſitiven hiſtoriſchen Religionen, mit welchen das Chriſtenthum ſelbſt, ſeiner hiſtoriſchen Erſcheinung nach, in Eine Reihe zuſammengehört, ſo iſt es immer wieder die Reflexion auf dieſe Geſtalten der Religion, durch welche man ſich des Chriſtenthums, als der abſoluten Religion, bewußt wird. Könnten wir das Chriſtenthum nicht mit dem Heidenthum und Judenthum vergleichen, ſo würde, wenn auch der abſolute Werth des Chriſtenthums derſelbe wäre, doch wenigſtens unſer Bewußtſein deſſelben nicht daſſelbe ſein, wie es jetzt iſt, indem es durch die Vergleichung des relativen Werths jener beiden andern Religionen mit dem abſoluten des Chriſtenthums vermittelt wird. Von einer Selbſtſtändigkeit der

Digitized by Google

Theologie in dieſem Sinne kann daher nicht wohl die Rede ſein, ſie bleibt in der Abhängigkeit von der Religions-Philoſophie. Was nun aber das Verhältniß der Religions-Philoſophie und der Theologie betrifft, ſo kann man die Nothwendigkeit, daß die Religions-Philoſophie als Theologie ſich wahrhaft vollende, allerdings zugeben, ohne daß daraus die weſentliche Identität beider folgt, wie Herr Haſſe vorausſetzt, wenn er behauptet, daß die Geſchichte der Theologie ein integrirender Theil der Religions-Philoſophie ſei. Auch die ſpekulative Theologie iſt, ſofern ſie philoſophiſch verfährt, Philoſophie, aber ihr eigentliches Objekt iſt nicht die chriſtliche Religion, ſondern das chriſtliche Dogma. Das chriſtliche Dogma unterſcheidet ſich aber von der chriſtlichen Religion dadurch, daß es daſſelbe Objekt, das im Begriffe der Religion aus dem allgemeinen Geſichtspunkt der Einheit des Ganzen aufgefaßt wird, ſo viel möglich ſpaltet, und nach der Verſchiedenheit und dem Zuſammenhang der einzelnen Theile betrachtet. Die ſpekulative Theologie hat das Reſultat der Religions-Philoſophie zu ihrer nothwendigen Vorausſetzung, aber ihre Aufgabe iſt es ſodann, den durch die Religions-Philoſophie gewonnenen Begriff des Chriſtenthums als der abſoluten Religion durch alle Dogmen, welche zuſammen den Inhalt des chriſtlichen Dogma ausmachen, durchzuführen. Religions-Philoſophie und ſpekulative Theologie greifen auf dieſe Weiſe aufs innigſte in einander ein, und es iſt ſchwierig, eine beſtimmte Gränzlinie zwiſchen beiden zu ziehen, warum ſollen ſie aber nicht ihrem Begriff nach mit Recht auf dieſelbe Weiſe von einander geſchieden werden dürfen, wie überhaupt das Allgemeine von dem Beſondern, die Feſtſtellung des Prinzips von der ſpeziellen Durchführung deſſelben unterſchieden werden kann? Dieſe Unterſcheidung hat aber ein ganz beſonderes Moment für die Geſchichte, zur Sonderung des hiſtoriſchen Stoffs. Jede Periode der chriſtlichen Theologie hat ihr eigenes Prinzip,

Digitized by Google

je nachdem die Idee des Chriſtenthums im Ganzen, der Begriff des Abſoluten, das im Chriſtenthum anerkannt werden ſoll, mehr oder minder rein aufgefaßt wird. Je mehr das Chriſtenthum mit dem Heidenthum und Judenthum identificirt wird, deſto mehr tritt ſein abſoluter Charakter zurück; um ſo reiner tritt er dagegen hervor, je mehr es in ſeinem eigenthümlichen Unterſchied ſowohl dem Heidenthum als dem Judenthum gegenübergeſtellt wird. Allein das die ganze Auffaſſungsweiſe des Chriſtenthums beſtimmende Prinzip tritt gewöhnlich nicht unmittelbar hervor, ſondern nur mittelbar in dem Einfluß, welchen es auf die theologiſchen Streitigkeiten und Bewegungen äußert. Es iſt daher eine der wichtigſten Aufgaben des Hiſtorikers, alle bedeutenden Erſcheinungen auf das ihnen zu Grunde liegende Prinzip zurückzuführen, und an ihrem Entwicklungsgange nachzuweiſen, wie weit der abſolute Begriff des Chriſtenthums in ihnen realiſirt worden iſt, oder nicht. Inſofern hat allerdings auch die ſpezielle Geſchichte des chriſtlichen Dogmas eine ſehr nahe Beziehung zur Religions-Philoſophie; wie ſehr müßte aber die Geſchichte der letztern ihren eigentlichen Begriff aus dem Auge verlieren, wenn ſie allen theologiſchen Streitigkeiten und Verhandlungen, welche irgend ein Moment für ſie darbieten können, in ihrem ganzen Verlaufe folgen müßte? Es muß alſo hier ein Punkt ſein, auf welchem das der Geſchichte der Religions-Philoſophie gehörende Gebiet von dem der Dogmen-Geſchichte ſich ſcheidet, und nur der letztern kann es zukommen, dem Einzelnen da nachzugehen, wo jene nur bei dem Allgemeinen ſtehen bleibt, und ſich alles dasjenige vorbehält, was mit dem, den ganzen Standpunkt einer Periode beſtimmenden, Prinzip in einem nähern Zuſammenhang ſteht.

Wird nun zwiſchen der Religions-Philoſophie und der ſpekulativen Theologie auf dieſe Weiſe unterſchieden, ſo kann kein Zweifel darüber ſein, daß die Gnoſis mit

Digitized by Google

allem, was zu ihr gehört, einen für ſich beſtehenden eigenthümlichen Kreis von Erſcheinungen bildet, welcher ſeine nähere Beſtimmung nur durch den Begriff der Religions-Philoſophie erhält. Was das Chriſtenthum, als die abſolute Religion, ſeinem wahren Begriff nach iſt, wurde nur innerhalb der Gnoſis zum Gegenſtand einer unmittelbaren Unterſuchung gemacht. Vorausgeſetzt wurde allerdings der Natur der Sache nach auch ſonſt überall in der chriſtlichen Kirche der abſolute Charakter des Chriſtenthums, die Gnoſis aber wollte ihn begreifen. Begriffen aber wird das Abſolute nur, wenn man ſich auch der Momente bewußt wird, die das Abſolute zu ſeiner nothwendigen Vorausſetzung hat, um das zu ſein, was es ſeiner Idee nach iſt. Auch das Abſolute des Chriſtenthums kann daher nicht wahrhaft erkannt werden, ohne daß ſich die Reflexion auf das Verhältniß des Chriſtenthums zu den ihm vorangehenden Religionen richtet, um ſie als die Momente zu betrachten, durch welche der Begriff der Religion ſchon hindurchgegangen ſein muß, um in ihm zur Einheit aller dieſer Momente zu werden, und ſich in ihm in ſeiner vollendeten Realiſirung darzuſtellen. Das Objekt aber, auf das ſich der Begriff der Religion bezieht, iſt Gott. Das Bewußtſein des abſoluten Weſens der Religion iſt daher nur dadurch möglich, daß man ſich auch des Objekts derſelben, Gottes, als des Abſoluten, bewußt iſt. Hierin liegt der Grund, warum alle gnoſtiſche Syſteme, um das Chriſtenthum als abſolute Religion zu begreifen, auf den Begriff Gottes zurückgehen, der Begriff Gottes iſt ihnen das mit dem religiöſen Bewußtſein unmittelbar Gegebene, aber dieſer Begriff muß nun auch, wenn das abſolute Weſen wahrhaft begriffen werden ſoll, für das Bewußtſein vermittelt werden. Dies kann nur dadurch geſchehen, daß noch vom Begriff Gottes an ſich, wie vom Begriffe der Religion die Momente unterſchieden werden, die der Begriff ſchon zu ſeiner Vorausſetzung haben muß, um ſich in ſich

Digitized by Google

ſelbſt zu vollenden. Die ganze Theologie der gnoſtiſchen Syſteme, alle jene Lehren und Ideen, jene Bilder und Mythen, in welchen ſie den Gegenſatz der beiden einander gegenüberſtehenden Prinzipien, den Kampf zwiſchen Geiſt und Materie, den in dem Weſen Gottes ſich entwickelnden Prozeß darſtellen, iſt daher nichts anderes als die Definition und Entwicklung des Begriffs der Religion, von welcher ſie ausgehen, um von der Idee der Religion aus das Chriſtenthum als abſolute Religion zu begreifen. Hieraus erhellt, wie das Verfahren der Gnoſis nicht blos ein empiriſches, ſondern ein aprioriſches iſt, indem ſie ſich vom Begriffe aus des hiſtoriſch gegebenen Inhalts der Religion zu bemächtigen, und das ganze Gebiet der Religionsgeſchichte nach den Momenten des Begriffs der Religion zu begreifen ſucht. Eben dies iſt der ſpekulative oder religionsphiloſophiſche Charakter der Gnoſis, durch welchen ſie ſich von allen andern Beſtrebungen der chriſtlichen Theologie ſowohl der erſten Jahrhunderte als der zunächſt folgenden weſentlich unterſcheidet. So ſehr ſchon damals der theologiſche Spekulationsgeiſt angeregt war, und ſo große Wichtigkeit manche in das dogmatiſche Bewußtſein der Kirche aufgenommene Beſtimmungen hatten, das Eigenthümliche bleibt doch immer dies, daß nur die Gnoſis auf den Begriff der Religion und den demſelben correlaten Begriff Gottes, oder die ſich mit ſich ſelbſt vermittelnde Idee des Abſoluten zurückging. Wenn daher Herr Haſſe für ſeine Behauptung, daß die Geſchichte der Theologie ein integrirender Theil der Geſchichte der Religions-Philoſophie ſei, ſich auf die Geſchichte beruft, welche dieſen weſentlichen Zuſammenhang ſelbſt beſtätige, ſo muß ich auf der andern Seite geltend machen, daß aus der Geſchichte eben ſo klar auch der Unterſchied beider erhelle. „Zunächſt zwar, in der apologetiſchen Periode ſei es allerdings das Verhältniß des Chriſtenthums zum Juden- und Heidenthum, worauf wir die Thätigkeit chriſtlichen Denkens gerichtet ſehen.

Digitized by Google

Schon hierbei werde aber die innere Abſolutheit des Chriſtenthums vorausgeſetzt, aber ſo wie nur die propädeutiſche Frage der Hauptſache nach ſich erledigt habe, werde das Chriſtenthum ſelbſt, ſeinem eigenſten Inhalt nach, oder an und für ſich der Gegenſtand, der in abſoluter Weiſe das Intereſſe der Spekulation in Anſpruch nehme, und die einzelnen Grundlehren, die die Subſtanz des Chriſtenthums bilden, werden der Reihe nach durchgenommen, um dialektiſch beſtimmt und denkend begriffen zu werden." Vorausgeſetzt wurde allerdings von jener älteſten Apologetik die innere Abſolutheit des Chriſtenthums, oder der abſolute Vorzug des Chriſtenthuns vor den beiden andern daſſelbe beſtreitenden Religionen, wovon die chriſtliche Apologetik immer ausgehen muß, aber dieſes Vorausſetzen iſt ja der ſprechendſte Beweis dafür, daß jene apologetiſche Thätigkeit keine eigentlich religionsphiloſophiſche war. Die Religions-Philoſophie ſoll ihrem Begriffe nach die innere Abſolutheit des Chriſtenthums nicht blos vorausſetzen, ſondern auch begreifen, und unmöglich kann als eine blos propädeutiſche Frage angeſehen werden, was die eigentlichſte und unmittelbarſte Aufgabe der Religions-Philoſophie iſt. So weit die Beſtrebungen jener älteſten Apologeten dem Charakter der Religions-Philoſophie ſich näherten, und das Verhältniß des Chriſtenthums zu dem Heidenthum und Judenthum auf einen wiſſenſchaftlichen Begriff und Ausdruck zu bringen ſuchten, wird uns dieſe Seite der Apologetik am vollkommenſten durch Tertullian und Clemens von Alexandrien repräſentirt, und es iſt daher nicht zu ſehen, welches Intereſſe eine Geſchichte der Religions-Philoſophie haben könnte, in die Apologetik jener Zeit weiter einzugehen, als in meiner Schrift durch die Darſtellung ſowohl der Polemik dieſer beiden Kirchenlehren gegen die Gnoſtiker als auch der eigenen Gnoſis des alexandriniſchen Clemens geſchehen iſt. Was aber die großen dogmatiſchen Streitigkeiten der erſten Jahrhunderte über die Lehren von der Dreieinig-

Digitized by Google

keit, der Menſchwerdung, der Gnade und Freiheit betrifft, an welchen ſich, wie Herr Haſſe ſagt, eine chriſtliche Philoſophie erzeugte, deren edelſter Repräſentant uns in Auguſtin entgegentrete, ſo kommt es auch hier nur darauf an, den Begriff der Religions-Philoſophie feſtzuhalten. Ich läugne nicht, daß ſich in dieſen Streitigkeiten eine ſehr gehaltvolle theologiſche Spekulation entwickelte, behaupte aber zugleich, daß ſie in eine Geſchichte der Religions-Philoſophie deswegen nicht gehören, weil ſie nicht von dem Standpunkt aus geführt wurden, auf welchen ſich die Religionsphiloſophie ihrem Begriffe nach zu ſtellen hat. Das Eigenthümliche der theologiſchen Spekulation jener Zeit beſtand vielmehr darin, daß ſie bald auf dieſem, bald auf jenem Punkte in das chriſtliche Dogma eingriff, um ſich dieſe oder die andere Seite deſſelben herauszunehmen und für ſich durchzuarbeiten, die höhere Idee aber, durch welche der wiſſenſchaftliche Zuſammenhang des Ganzen und in demſelben die wiſſenſchaftliche Auffaſſung jedes einzelnen Dogmas beſtimmt werden muß, war ihr noch nicht zum Bewußtſein gekommen. Wenn daher auch in den verſchiedenen Anſichten, die ſich über ein einzelnes Dogma gegenüberſtehen, die ihnen zu Grunde liegende allgemeine Anſicht von dem Weſen des Chriſtenthums überhaupt öfters nicht undeutlich hervorblickt, ſo iſt doch dieſes Allgemeine immer nur in dem Beſondern, um das es ſich gerade handelt, enthalten und eingeſchloſſen. Am auffallendſten iſt dies bei demjenigen Dogma, das mit dem Begriff Gottes und ſomit auch dem Begriffe der Religion in dem nächſten Zuſammenhang ſteht, der Lehre von der Dreieinigkeit. In den beiden einander gegenüberſtehenden Anſichten der athanaſianiſchen und der arianiſchen ſpricht ſich ein allgemeines chriſtlich religiöſes Intereſſe ſehr entſchieden aus. Beide gingen von der Vorausſetzung aus, daß das Chriſtenthum, ſofern der Sohn Gottes in ihm erſchienen, die höchſte und vollkommenſte Offenbarung Gottes, inſofern alſo auch die

Digitized by Google

abſolute Religion ſei, aber das Bewußtſein dieſes abſoluten Charakters des Chriſtenthums war auf beiden Seiten ein ſehr verſchiedenes. Das athanaſianiſche Syſtem, das mit aller Macht auf die Homouſie des Sohnes, auf ſeine abſolute Identität mit dem Vater drang, hatte eben dadurch in ſeinem Begriff des Sohns die Idee der abſoluten Religion am reinſten aufgefaßt. Die höchſte und vollkommenſte, die abſolute Offenbarung iſt das Chriſtenthum nur, wenn Chriſtus, das Prinzip des Chriſtenthums, als Sohn Gottes mit dem abſoluten Gott identiſch iſt. Es gehört alſo auch zum abſoluten Weſen Gottes, ſich auf abſolute Weiſe zu offenbaren, und ſein an ſich verſchloſſenes Weſen in der ganzen Fülle ſeiner Vollkommenheit aufzuſchließen. Der Arianismus dagegen hat in demſelben Verhältniß, in welchem er den Sohn vom Vater trennt, auch eine um ſo geringere Vorſtellung von dem abſoluten Charakter des Chriſtenthums. Iſt der Sohn dem Weſen des Vaters, wie Arius lehrte, ſo fremd, daß er ihn nicht kennt und nicht zu begreifen im Stande iſt (οὐκ οἶδε τὸν πατέρα ἀκριβῶς ὁ υἱὸς, οὔτε ὁρᾷ ὁ λόγος τὸν πατέρα τελείως, καὶ οὔτε συνιεῖ οὔτε γινώσκει ὁ λόγος ἀκριβῶς τὸν πατέρα, — λείπει αὐτῷ εἰς κατάληψιν τοῦ γνῶναι τελείως τὸν πατέρα, ſagt Arius in dem von Athanaſius Orat. c. Arian. 1, 9. angeführten Fragmente aus der Thalia), ſo iſt von ſelbſt klar, wie wenig das Chriſtenthum noch den Anſpruch machen kann, die vollkommenſte Offenbarung Gottes zu ſein, und man muß ſich nur wundern, daß in dem Streite ſelbſt ſolche für das Anſehen des Chriſtenthums ſo nachtheilige Folgerungen nicht beſtimmter gezogen worden ſind. Der Arianismus ſetzt das Chriſtenthum auf die Stufe des Judenthums und Heidenthums herab. Denn wenn der Sohn nicht mit dem abſoluten Gott identiſch, alſo auch die Welt, die nur im Sohn mit Gott Eins ſein kann, durch einen unendlich großen Abſtand von Gott getrennt iſt, ſo iſt dies derſelbe unvermittelte Gegenſatz zwi-

Digitized by Google

ſchen Gott und Welt, welcher das Judenthum charakteriſirt; ſofern aber der Arianismus gleichwohl dieſen Gegenſatz durch ſeinen vom Vater ſo verſchiedenen Sohn vermittelt werden laſſen will, ſtellt er in ihm nur einen den heidniſchen Göttern analogen Untergott auf, und trägt die dem Einen abſoluten Gotte gebührende Ehre nach heidniſcher Weiſe auf die Geſchöpfe über, in deren Klaſſe der Sohn gehört. Die beiden einander gegenüberſtehenden trinitariſchen Theorien haben demnach zwar eine ſehr nahe Beziehung zur Religions-Philoſophie, ſtellen ſich aber doch keineswegs auf den Standpunkt derſelben, da ſie nicht auf den Begriff der Religion zurückgehen, um Heidenthum, Judenthum und Chriſtenthum als Momente deſſelben zu begreifen, und den Begriff ſelbſt in ſeiner lebendigen Bewegung aufzufaſſen. So wenig eine Philoſophie, die ſich nur in der Sphäre der Reflexion bewegt, ohne ſich durch die denkende Vernunft zur Idee des Abſoluten zu erheben, für die wahrhafte Philoſophie gehalten werden kann, eben ſo wenig können Spekulationen, die ſich nur auf einzelne iſolirte Lehren des chriſtlichen Dogma's beziehen, und es ſich nicht zur Aufgabe machen, den Inhalt des Chriſtenthums im Ganzen als einen abſolut vernünftigen zu begreifen, mit dem Namen der Religions-Philoſophie bezeichnet werden. So werthvoll und ächt ſpekulativ ſolche Beſtrebungen, das chriſtliche Dogma begriffsmäßig zu beſtimmen, ſein mögen, ſo liegen ſie doch immer nur auf dem Wege zu einer ſelbſtſtändigen Form der Religions-Philoſophie. Dem Arianismus iſt ſelbſt die Idee des Abſoluten völlig entſchwunden: denn wie könnte das Subjekt des Abſoluten ſich bewußt ſein, wenn ſelbſt dem Sohn das abſolute Weſen Gottes fremd und verſchloſſen iſt? Dem Athanaſianismus aber fehlt die Vermittlung der Idee des Abſoluten, da es ihm nur um die abſolute Identität des Sohnes mit dem Vater zu thun iſt, vermittelt aber wird das Bewußtſein dieſer Identität nur durch das Bewußt-

ſein des Unterſchieds, welcher den abſoluten Charakter des Chriſtenthums von dem relativen des Heidenthums und Judenthums trennt. Je mehr aber im Uebrigen auch die Anhänger des nicäniſchen Dogma's die Identität der alt- teſtamentlichen und neuteſtamentlichen Religion vorausſetzten, deſto ferner ſtunden ſie einer religionsphiloſophiſchen Auf- faſſung und Beſtimmung dieſes Verhältniſſes, wie ſie für jene Zeit von der Gnoſis wenigſtens verſucht worden war. Aus demſelben Geſichtspunkt, aus welchem der arianiſche Streit aufgefaßt werden muß, ſind auch die beiden andern, das Verhältniß der beiden Naturen in Chriſtus und den Gegenſatz der Sünde und Gnade betreffenden, großen theo- logiſchen Bewegungen jener alten Zeit in ihrer Beziehung zur Religionsphiloſophie zu beurtheilen. Die in ihnen ſich entwickelnde theologiſche Spekulation ſtellte ſich nie über das chriſtliche Dogma, ſondern bewegte ſich nur innerhalb deſſelben, und ſo reich an ſpekulativen Ideen Auguſtin iſt, und ſo trefflich er insbeſondere die Polemik gegen den Ma- nichäismus zu führen wußte, ſo bedarf es doch keiner wei- tern Nachweiſung, wie er in der Grundlehre ſeines Sy- ſtems, in der Lehre vom Sündenfall Adams, ſeinen Stand- punkt nur auf dem Boden der äußern Auktorität des A. T. nahm. Ich wüßte daher nicht, was aus der ganzen Periode der erſten ſechs Jahrhunderte der Gnoſis als eine neue ſelbſtſtändige Form der Religions-Philoſophie zur Seite geſtellt werden könnte. Nur an das neu-platoniſch- chriſtliche Syſtem des Areopagiten Dionyſius könnte ge- dacht werden, und es ließe ſich die Frage aufwerfen, ob daſſelbe nicht dem Manichäismus zur Seite zu ſtellen wäre, ſo daß beide zuſammen einen neuen Kreis zwar verſchieden geſtalteter aber doch auch wieder zuſammenhängender Er- ſcheinungen bilden. So dualiſtiſch das eine dieſer beiden Syſteme iſt, ſo ſtreng ſchließt das andere den Dualismus aus, beide aber verfolgen dieſelbe Aufgabe, das Chriſten- thum von einem über daſſelbe ſich ſtellenden Standpunkt

aus zu begreifen. Der Platonismus des Areopagiten würde beſonders manche Parallelen zu der valentinianiſchen Form der Gnoſis darbieten, ſo wie er auf der andern Seite dazu dienen würde, den geſchichtlichen Faden der Religions-Philoſophie zu Scotus Erigena und Thomas von Aquino weiter fortzuführen. Ich will nicht beſtreiten, daß ſich die Geſchichte der Religions-Philoſophie dieſen weiteren Kreis ziehen kann; wird aber die von mir in meiner Schrift (S. 546. f.) in Betreff des Manichäismus gemachte Bemerkung anerkannt und zugegeben, daß daſſelbe auch von dem areopagitiſchen Platonismus gilt, ſo wird auch meine Darſtellung darüber gerechtfertigt ſein, daß ſie die genannten beiden Syſteme übergangen hat.

Schon die bisherigen Bemerkungen werden die Lücke, welche in meiner Schrift zwiſchen der ältern Gnoſis und der neuern Religions-Philoſophie gelaſſen worden ſein ſoll, nicht mehr als ſo „ungeheuer" erſcheinen laſſen, als ſie Herr Haſſe finden will; dieſe ungeheure Lücke verſchwindet aber bei näherer Betrachtung ganz, indem, wo im Objekt nichts iſt, auch die Darſtellung nichts geben kann. Herr Haſſe bemerkt S. 213. über das Mittelalter: „Nachdem der Inhalt im Einzelnen durchgearbeitet iſt, erwacht das Bedürfniß, die innere Syſtematik des Ganzen ſich zum Bewußtſein zu bringen, und hiermit erhebt ſich die chriſtliche Philoſophie erſt zur Wiſſenſchaft. Die Scholaſtik bringt es jetzt auch zur Form der Philoſophie und vollendet ſo den großen Entwicklungs-Prozeß. In allen dieſen Beſtrebungen nun patriſtiſcher und ſcholaſtiſcher Theologie ſtellt gar nichts anderes ſich dar, als chriſtliche Religions-Philoſophie in geſchichtlicher Entwicklung. Es iſt wahr, die Reflexion auf Heidenthum und Judenthum bildet nur die Einleitung, daher ſie im weitern Verlaufe je mehr und mehr in den Hintergrund tritt. Aber iſt denn die Philoſophie des Chriſtenthums nicht wenigſtens auch Religions-Philoſophie? und kann man wohl ſagen, daß

ſpekulative Theologie nicht Philoſophie des Chriſtenthums ſei? Gewiß, der Verf. iſt weit entfernt, das Eine behaupten, das Andere läugnen zu wollen." Ich kann allerdings auch den hier von Herrn Haſſe vorausgeſetzten und als Maaßſtab an meine Schrift angelegten Begriff der Religions-Philoſophie als den meinigen nicht anerkennen, ganz beſonders bin ich aber überraſcht, in einer auf den neueſten Standpunkt der Wiſſenſchaft ſich ſtellenden Zeitſchrift für ſpekulative Theologie die mir überhaupt neue Behauptung zu finden, ſchon die Scholaſtik des Mittelalters habe den großen Erkenntniß-Prozeß vollendet. Wie ich die Scholaſtik kenne, weiß ich in dem ganzen Gebiete derſelben, einige wenige Ideen, welchen ſich etwa eine ſolche Beziehung geben läßt, abgerechnet, von einer innern Syſtematik des Ganzen nichts zu finden, und wäre daher ganz zufrieden, wenn Herr Haſſe ſtatt der innern Syſtematik die äußere genannt hätte. Das ganze Verdienſt der Scholaſtik um die wiſſenſchaftliche Form beſteht nach meiner Anſicht nur darin, daß ſie die traditionellen Lehrbeſtimmungen äußerlich an einander reihte und in ein überſichtliches Ganze brachte. Von einer ſich über das Ganze ſtellenden und daſſelbe organiſch durchdringenden und geſtaltenden Idee zeigt ſich nirgends eine Spur. Wie ſollte alſo etwas ſo äußerlich Formelles die wiſſenſchaftliche Vollendung des großen Erkenntniß-Prozeſſes genannt zu werden verdienen? Sehen wir aber auch von dieſer Syſtematik des Ganzen ab, ſo ſcheinen mir aber auch die übrigen Leiſtungen der Scholaſtik, vom Geſichtspunkt der Religions-Philoſophie aus betrachtet, nicht ſo bedeutend zu ſein, daß in ihr etwas der alten Gnoſis Analoges aufgewieſen werden könnte. Die durch die ganze Scholaſtik hindurchgehende Idee der fides quaerens intellectum, die großartigen Verſuche, welche ganz beſonders Anſelm von Canterbury in ſeinem Monologium und in ſeinem Cur Deus homo machte, die Idee Gottes in ihrer innern Abſolutheit aufzufaſ-

ſen, und an den bedeutendſten Dogmen des Chriſtenthums den ſtarren abſoluten Gegenſatz zwiſchen Vernunft und Offenbarung, Glauben und Wiſſen, Tradition und Selbſtbewußtſein aufzuheben, ſo viele ſpekulative Ideen, wie ſie hauptſächlich in dem fortgehenden Beſtreben, das Trinitätsdogma auf einen der denkenden Vernunft entſprechenden Ausdruck zu bringen, hervortreten, ſolche Erſcheinungen zeugen allerdings davon, daß auch in der Periode der Scholaſtik die Idee der chriſtlichen Religions-Philoſophie nicht aufhörte, ſich fortzubewegen, und da und dort ſogar mit einem ſehr mächtigen Drange den denkenden Geiſt erfüllte, aber von der Macht der Tradition und Auctorität gebunden vermochte der Geiſt es noch nicht, die ihn bewegende Idee ſich zum klaren Bewußtſein zu bringen, und zu einer neuen lebendigen Geſtaltung des Ganzen feſtzuhalten. Der Scharfſinn und Spekulationsgeiſt der Scholaſtiker wendet ſich daher, ſo viele auch immer wieder daſſelbe Ganze zu umfaſſen ſtreben, vorzugsweiſe dem Einzelnen zu, um im Einzelnen, in den verſchiedenen Fragen und Problemen, in welche alles zerſpalten und zerſtückelt wird, die dunkel vorſchwebende Idee des Ganzen ſo viel möglich zu realiſiren, und bei aller Lebendigkeit der Bewegung iſt die innere Macht der Gegenſätze, als treibendes, von Moment zu Moment weiter führendes Prinzip, noch ſchwach und unkräftig. Die Urſache hiervon liegt darin, daß der Scholaſtik überhaupt ein lebendiges Bewußtſein des Abſoluten fehlte. Wie ihr eigenthümlichſter Charakter die in ihr durchaus vorherrſchende Verſtandesreflexion iſt, ſo unterſcheidet ſie ſich dadurch auch am auffallendſten von der alten Gnoſis, in welcher die Reflexion um ſo mehr zurücktritt, je überwiegender Vernunft und Phantaſie auf die Anſchauung des Abſoluten gerichtet ſind. Alles dies ſpricht dafür, daß, ſo vieles auch die Scholaſtik producirt, was für die Religions-Philoſophie von Wichtigkeit iſt, doch zur Löſung der allgemeinen Aufgabe derſelben, kein weiterer bedeutenderer Fort-

Digitized by Google

ſchritt durch ſie geſchehen iſt. Ich glaube mich dafür beſonders auf die ſogenannte rationale Theologie der Scholaſtiker berufen zu dürfen. Unſtreitig gehören die verſchiedenen von der Scholaſtik gemachten Verſuche, das Daſein Gottes zu beweiſen und die Eigenſchaften Gottes zu entwickeln, zu den glänzendſten Seiten derſelben, und eine Geſchichte der Religions-Philoſophie, welche weniger das Ganze als das Einzelne ins Auge faßt, und überhaupt das Verhältniß der Philoſophie zur Theologie zu verfolgen ſucht, findet hier einen ſehr reichen Stoff. Wenn aber, wie Hegel entwickelt hat, die drei Hauptargumente für das Daſein Gottes, das kosmologiſche, phyſikotheologiſche und ontologiſche, den drei Hauptformen der Religion ſo entſprechen, daß der allgemeine Begriff, auf welchen jedes jener Argumente zurückgeführt werden muß, nur der beſtimmtere philoſophiſche Ausdruck für die Verſchiedenheit der Standpunkte iſt, durch welche ſich Heidenthum, Judenthum und Chriſtenthum von einander unterſcheiden, ſo zeigt der von den Scholaſtikern vorzugsweiſe eingeſchlagene Weg des kosmologiſchen und phyſikotheologiſchen Arguments, und die geringe Aufmerkſamkeit, welche ſie ſelbſt nach Anſelms Vorgang dem ontologiſchen ſchenkten, ſehr deutlich, wie wenig den Scholaſtikern der charakteriſtiſche Unterſchied des Chriſtenthums und der beiden andern Religionen zum Bewußtſein gekommen iſt. Man frage ſich, welchen Werth für die alte Gnoſis die kosmologiſchen Argumente der Scholaſtiker hätten haben können, und ob die Gnoſis anders als durch die Unmittelbarkeit des ontologiſchen Beweiſes des Daſeins Gottes gewiß ſein konnte? Der Streit aber mit der alten Gnoſis hatte damit geendet, daß man, je mehr dieſe den Unterſchied hervorgehoben hatte, um ſo mehr die Identität des Judenthums und Chriſtenthums geltend machte und feſthielt. Dieſe ſo weit als möglich gehende Gleichſtellung wurde der Scholaſtik, welcher eine auf den Gang der religiöſen Entwicklung zurückgehende Be-

Betrachtung auch ſchon wegen des ihr mangelnden hiſtoriſchen Sinns ganz außerhalb ihres Geſichtskreiſes lag, zu einer völligen Indifferenz, gemäß dem Gange, welchen überhaupt das kirchliche Leben mit jenen Formen nahm, die das Chriſtenthum nur zu einem erweiterten Judenthum machten.

Was konnte daher, dieſer das wahre Weſen des Chriſtenthums in der Theorie, wie in der Praxis, verkennenden Richtung gegenüber, der Reformation näher liegen, als das Intereſſe, mit welchem ſie vom Anfang an den Unterſchied und Gegenſatz zwiſchen Geſetz und Evangelium hervorhob? Was that ſie aber hiermit anders, als daß ſie auf Fragen über das wahre Weſen des Chriſtenthums zurückging, welche zu keiner Zeit lebhafter, als zur Zeit der alten Gnoſis, oder vielmehr ſeit dieſer Zeit gar nicht mehr, beſprochen worden waren? Läßt ſich nun nicht läugnen, daß die Frage über den Unterſchied des Geſetzes und des Evangeliums eine ſehr weſentliche Beziehung zur Religions-Philoſophie hat, und daß, in welcher Form ſie auch zur Zeit der Reformation behandelt worden ſein mag, doch auch damals eine ſolche Beziehung und Bedeutung ebenſo zu Grunde lag, wie zur Zeit der alten Gnoſis, ſo dient auch dies zum Beweis, daß zum eigentlichen Weſen der Religions-Philoſophie nichts anderes ſo ſehr gehört, als alles dasjenige, was ſich auf die allgemeine Orientirung über das Verhältniß des Chriſtenthums zu den ihm vorangehenden Religionen bezieht. So oft eine ſolche Orientirung zum beſondern Bedürfniß der Zeit wird, ſtellt man ſich, bewußt oder unbewußt, auf den Boden der Religions-Philoſophie, und die Aufgabe, die man zu löſen ſucht, iſt, wie ſie auch gefaßt werden mag, immer dieſelbe: wie das Abſolute, das dem Chriſtenthum, ſobald es mit andern Religionen zuſammengeſtellt wird, nicht abgeſprochen werden kann, auf einen beſtimmtern Begriff und Ausdruck zu bringen iſt. Durch den Gegenſatz zum Geſetz ſollte zur

Digitized by Google

Zeit der Reformation das Evangelium als der eigentliche Kern und Mittelpunkt des Chriſtenthums zum Bewußtſein gebracht werden, und wenn nun auch die Reformation nur innerhalb der Sphäre dieſes Gegenſatzes ſtehen bliebe, und weder zu der Einheit, welche die beiden Glieder des Gegenſatzes in ſich begreift und zuſammenhält, noch zu allem demjenigen, was dieſe ſelbſt wieder zu ihrer Vorausſetzung zu haben ſcheint, weiter fortſchritte, ſo lag doch der Anlaß und Impuls hierzu in der neuen Beſtimmung, die das religiöſe Bewußtſein der Zeit durch die Reformation erhalten hatte. Daß gerade der Myſtiker J. Böhme der erſte war, in welchem die im allgemeinen Bewußtſein der Zeit noch verſchloſſenen Keime eine neue eigenthümliche Geſtalt der Religions-Philoſophie hervortrieben, kann den nicht befremden, welcher, um von Anderem nichts zu ſagen, ſchon aus der nähern Betrachtung der alten Gnoſis und des Verhältniſſes, in welchem in ihr Form und Inhalt zu einander ſtehen, die Einſicht gewonnen hat, daß die Ideen, die den denkenden Geiſt bewegen, wenn ſie zum erſtenmal aus dem dämmernden Bewußtſein ans Licht hervortreten, nicht ſogleich in der nackten Geſtalt des reinen Begriffs zu erſcheinen wagen, ſondern ſich, wie aus natürlichem Bedürfniß, in eine durch den Charakter der Zeiten und Individuen bedingte, dem Begriff mehr oder minder inadäquate, jedenfalls bildliche Form einhüllen. Schon dieſe bildliche Form könnte diejenigen, welche in dem Uebergang aus der alten Gnoſis in die neuere, mit der Reformation und J. Böhme beginnende, Religions-Philoſophie, wie derſelbe in meiner Schrift gemacht wird, nur einen ungeheuren Sprung ſehen wollen, darauf aufmerkſam machen, daß der geſchichtliche Faden, wenn er auch durch die mittleren Zeiten hindurch nicht verfolgt werden kann, doch wenigſtens da, wo er wieder zum Vorſchein kommt, noch ganz dieſelbe Farbe hat, mit welcher er in der alten Zeit verſchwand, wie wenn er dadurch ſelbſt anſchaulich machen wollte, daß jetzt erſt

an ihm das ſchon früher begonnene, aber durch die Ungunſt der Zeiten unterbrochene, Werk neu fortgeſetzt werde. Herr Haſſe ſieht aber auch jetzt den aus dem Dunkel der Zeiten wieder hervorkommenden Faden ſogleich wieder nur durch meine Schuld zerriſſen, und wie ihm zuvor die leeren Blätter der Geſchichte als eine von mir gelaſſene ungeheure Lücke auffielen, ſo kann er auch meine Entwicklung der neuern Geſchichte der Religions-Philoſophie „nicht anders als unvollſtändig finden.“ Es ſei ſchlechterdings nicht einzuſehen, warum ich von allen Philoſophien vor Schelling allein die Theoſophie J. Böhme's der Darſtellung werth geachtet habe. Ob denn nur dieſe Religions-Philoſophie enthalte? Oder ob es etwa die geſchichtlich-philoſophiſche Aufeinanderbeziehung von Heiden-, Juden- und Chriſtenthum ſei, was den Inhalt derſelben ausmache? Ob denn J. Böhme's einzelne Ausſprüche über Geſetz, Propheten und Evangelium etwas mehr als ſporadiſche Fulgurationen ſeien? (S. 214.) — Wegen dieſer einzelnen Ausſprüche habe ich allerdings J. Böhme's Theoſophie nicht in den Kreis meiner Darſtellung gezogen. Wem ſollte aber das Verhältniß entgehen können, in welchem dieſe „ſporadiſchen Fulgurationen“ zu dem weſentlichen Inhalt der Böhme'ſchen Theoſophie ſtehen? Selbſt wenn ſie ganz fehlen würden, wäre die Theoſophie dennoch nichts anderes, als Religions-Philoſophie in dem von mir beſtimmten Sinne. Sie ſprechen nur unmittelbar und ausdrücklich aus, was mittelbar der ganze Inhalt der Böhme'ſchen Theoſophie iſt. Oder wie ließe ſich denken, daß der Gott, der im erſten Prinzipium ein zorniger und grimmiger Gott iſt, der Vater und Schöpfer aller Dinge ein anderer Gott iſt, als der Gott des A. T.; und dagegen der als zweites Prinzip im Herzen des Vaters aufgehende Sohn, der Quell der Liebe und des Lichts, mit dem heiligen Geiſt, ein anderer als der Gott des N. T.? Die Dualität der beiden im Weſen Gottes unterſchiedenen Prin-

zipien theilt auch die Offenbarung Gottes in zwei weſentlich verſchiedene Reiche, dieſe Reiche ſind aber keine andern als die im A. und N. T. vor uns aufgeſchloſſenen, und es läßt ſich nicht verkennen, wie an dieſem Gegenſatz ganz beſonders im Bewußtſein J. Böhme's die Grundbegriffe ſeines Dualismus ſich entwickelten. Ueberdies muß ich aber an das oben erörterte Verhältniß der beiden Begriffe Gott und Religion erinnern. Die Syſteme der Religions-Philoſophie geſtalten ſich verſchieden und nehmen entweder einen mehr objektiven oder mehr ſubjektiven Charakter an, je nachdem der eine oder der andere der beiden Begriffe vorangeſtellt wird. Das J. Böhme'ſche Syſtem gehört zu denjenigen, die ſich ganz in die Natur Gottes hineinſtellen; zwei einzelne Ausſprüche aber über Geſetz und Evangelium beweiſen wenigſtens ſoviel, daß dem Syſtem ſelbſt das in der Natur der Sache liegende Ineinandergreifen der beiden Begriffe Gott und Religion nicht unbewußt blieb. Wie dagegen andere Syſteme, alle diejenigen, die ſich auf den Standpunkt der Subjektivität ſtellen, den Begriff Gott dem Begriff Religion unterordnen, zeigt vor allen andern das Schleiermacher'ſche, aber ebenſo muß auch jedem, deſſen Blick überhaupt in den innern Organismus dieſer Syſteme hineinzudringen vermag, klar ſein, wie demungeachtet das organiſirende Prinzip in allen daſſelbe iſt, kein anderes, als das ſich mit ſich ſelbſt vermittelnde Abſolute der Religion. Soll alſo J. Böhme, wie ja auch Herr Haſſe anerkennt, als Religions-Philoſoph durchaus in Ehren bleiben, ſo kann ihm dieſe Ehre nur dann geſichert bleiben, wenn wir ſeine Theoſophie unter den angegebenen Geſichtspunkt ſtellen. Was aber den weitern Einwurf betrifft, warum ich, wie wenn nur dieſe Theoſophie Religions-Philoſophie wäre, in der ganzen Periode von der Reformation bis Schelling keinen andern als J. Böhme aufgeführt habe, ſo habe ich allerdings ſelbſt an Spinoza gedacht, und zwar noch aus andern Gründen, als blos deswegen, weil er, wie Herr

Haſſe ſagt, eben ſo großen, ja noch weit größern Einfluß auf Schelling hatte, ich mußte mich aber gleichwohl überzeugen, daß ich ihm in dem von mir gezogenen Kreiſe der Geſchichte und Religions-Philoſophie, nach dem Begriffe derſelben, keine Stelle anweiſen könne. Wie ich ſchon auf dem Gebiete der alten Gnoſis mich veranlaßt ſah, den Begriff der chriſtlichen Religions-Philoſophie feſtzuhalten (man vergl. meine Schrift S. 118. f.) und aus demſelben Grunde ſowohl den Manichäismus als den Neuplatonismus des Areopagiten Dionyſius ausgeſchloſſen habe, ſo konnte ich auch in Anſehung Spinoza's keine Ausnahme machen, und zwar nicht blos deswegen, wie man denken könnte, weil Spinoza Jude war, ſondern vielmehr, weil ein Pantheismus, wie der ſpinoziſtiſche iſt, ſeinem ganzen Begriffe nach der chriſtlichen Idee Gottes widerſtreitet. Dabei läugne ich nicht, daß Spinoza's Syſtem die Grundlage einer ſehr merkwürdigen Form der Religionsgeſchichte iſt, und daß eine Geſchichte der Religions-Philoſophie, welche nicht wie die meinige, nur die Hauptformen, in welchen ſich die chriſtliche Religions-Philoſophie entwickelt hat, ins Auge faßt, ſondern auch den dazwiſchen liegenden Uebergangsformen, in welchen ſich etwas Neues erſt vorbereitet, nachgeht, Spinoza am wenigſten übergehen darf. Auf der andern Seite aber glaube ich auch mit gutem Grunde behaupten zu dürfen, daß ſich an keinem andern Syſteme ſo ſehr, wie an dem ſpinoziſtiſchen, der Unterſchied der chriſtlichen und nicht-chriſtlichen Religions-Philoſophie herausſtellt, und würde ſchon hier bereit ſein, da Herr Haſſe vorzüglich Spinoza gegen mich geltend macht, dieſen Unterſchied genauer auseinander zu ſetzen, wenn ich es nicht, um den Zuſammenhang dieſer Erörterungen nicht zu ſehr zu unterbrechen, für ſchicklicher erachtete, mir die Darſtellung der ſpinoziſtiſchen Religions-Philoſophie für einen andern Ort vorzubehalten. Was ſonſt noch mich beſtimmte, die Grenzen meiner Darſtellung gerade ſo, wie

geſchehen iſt, abzuſtecken, davon liegt die Haupturſache darin, daß ich auch innerhalb der Sphäre der chriſtlichen Religions-Philoſophie nur wahrhaft ſelbſtſtändige Formen derſelben darſtellen wollte. Für eine ſolche kann ich aber eine Religions-Philoſophie nicht halten, die nicht einmal den ſtarren abſoluten Gegenſatz von Vernunft und Offenbarung zu durchbrechen weiß. Aus dieſem Grunde mußte namentlich die Leibnizisch-Wolfiſche Religions-Philoſophie ausgeſchloſſen werden. So viele vernünftige Gedanken auch Chriſtian Wolf gehabt haben mag, auch ſeine Religions-Philoſophie gehört, wie ſeine ganze Philoſophie, nicht der denkenden Vernunft, ſondern nur dem reflektirenden Verſtande an. Andere Formen der Religions-Philoſophie wären allerdings, für ſich betrachtet, berechtigt, mit einem ſelbſtſtändigen Charakter aufzutreten. Auf der andern Seite aber laſſen ſie ſich auch wieder unter einen Geſichtspunkt ſtellen, von welchem aus ſie mit andern entwickelteren Formen zuſammen genommen werden können. Es gilt dies namentlich von der Kantiſchen Religions-Philoſophie in ihrem Verhältniß zur Schleiermacher'ſchen, und auf die Frage Herrn Haſſe's: „Warum iſt hier Kant nur als Appendix zu Schleiermacher behandelt worden?“ iſt einfach zu erwiedern: warum hat Herr Haſſe nicht gezeigt, daß er nicht als ein ſolcher Appendix behandelt werden kann? Der weitern Fragen, die Herr Haſſe aufwirft: „warum hat Fichte, warum Jacobi keine Stelle gefunden? warum iſt von den Theologen nur Schleiermacher, warum z. B. nicht Daub mit aufgeführt worden?“ laſſen ſich allerdings, wenn man ſich mit ſolchen Fragen abgeben mag, noch unzählige aufwerfen, aber eben ſo leicht iſt auch die Antwort, daß keiner dieſer Philoſophen und Theologen in der Religions-Philoſophie etwas producirt hat, was nicht mit den Leiſtungen der Vorgänger oder Nachfolger zuſammenfiele. Eher noch wäre hier die Frage am Orte geweſen, warum ich auch die rationaliſtiſche Form

Digitized by Google

der Religions-Philoſophie übergangen habe? Eine auf Röhriſch-Wegſcheider'ſchen Grundſätzen gebaute chriſtliche Glaubenslehre ſcheint ja ihrem ganzen Charakter nach nur Religions-Philoſophie zu ſein, ſomit auch alles Recht darauf zu haben, in einer Geſchichte der Religions-Philoſophie als eigene Spezies derſelben aufgeführt zu werden. Allein die Religions-Philoſophie in dem abſoluten Sinne, in welchem ich ſie hier nehme, hat den eigentlichen Rationalismus ebenſo hinter ſich, als den Widerpart deſſelben, den Supranaturalismus im zuvor angegebenen Sinn, da beide auf demſelben Standpunkt der Verſtandesreflexion ſtehen, wovon ihr neueſtes Fraterniſiren, ſobald es die Oppoſition gegen die ſpekulative Theologie gilt, einen neuen merkwürdigen Beleg giebt, als Beſtätigung des längſt Geſagten, daß ſie bei allem Streit und Hader doch nicht wahrhaft von einander laſſen können.

Man urtheile nun, ob nicht dieſelbe Grundidee, von welcher ich ſchon im erſten Abſchnitt meiner Schrift ausging, ſich durch die ganze Darſtellung hindurchzieht und alles in ihr enthaltene zur ſtrengen Einheit verbindet, ſo daß nichts weder hinzu noch hinweg gethan werden kann, ohne die Einheit des Ganzen aufzuheben. Wird nun freilich willkührlich ein ganz anderer Begriff von Religions-Philoſophie untergeſchoben, als ich vorausſetze, ſo iſt es natürlich, daß auch meine Darſtellung als eine ſehr willkührliche erſcheinen muß; wer hat aber hierzu das Recht? Dagegen wird mir nicht wohl das Recht abgeſprochen werden können, die Religions-Philoſophie in dem angegebenen engern und beſtimmtern Sinn zu nehmen. Wie ſich eine Geſchichte des Entwicklungsgangs der Philoſophie denken läßt, die ſo vieles, was ſich nicht über die Sphäre der bloßen Vorſtellung erhebt, und nur als der ſchwache immer ſich wiederholende Verſuch der Empirie erſcheint, ſich zum Syſtem zu geſtalten, auf der Seite liegen läßt, um ſich um ſo ausſchließlicher allen denjenigen Erſcheinungen zu-

Digitized by Google

zuwenden, in welchen die Philoſophie, als die Wiſſenſchaft des Abſoluten, in dem innern Zuſammenhang ihrer Hauptformen ſich entwickelt hat, in demſelben Sinne wollte ich die Religions-Philoſophie in der geſchichtlichen Entwicklung ihrer Hauptformen, d. h. mit Uebergehung alles deſſen, worin ſich entweder nur alles wiederholt, oder keine ſelbſtſtändige oder eigenthümliche Form ausgebildet hat, darſtellen. Eine ſolche philoſophiſch-hiſtoriſche Bearbeitung des Feldes der chriſtlichen Religions-Philoſophie ſcheint mir zunächſt im Intereſſe der Wiſſenſchaft zu ſein. Herr Haſſe ſieht, wie zuvor bemerkt worden iſt, in meiner Darſtellung zwiſchen der ältern Gnoſis und der neuern Religions-Philoſophie eine ungeheure Lücke. Iſt aber Herrn Haſſe noch nie der weit größere, wahrhaft ungeheure Sprung aufgefallen, welcher in der Hegel'ſchen Religions-Philoſophie, die ja auch zugleich Religions-Geſchichte iſt, wie ich Religions-Philoſophie und Religions-Geſchichte zuſammennehme, von der Religion der Zweckmäßigkeit, oder des Verſtandes, d. h. der römiſchen Religion, auf die abſolute Religion, d. h. das Chriſtenthum in der Form, welche es auf dem Standpunkt der neueſten ſpekulativen Theologie hat, gemacht wird? Der nächſte Weg zur Ausfüllung dieſer ſo ungeheuren Lücke iſt der von mir eingeſchlagene, auf welchem jedoch der Geſchichte der Religions-Philoſophie ihr Boden erſt gewonnen werden muß, da ſo vieles, was man bisher im Grunde allein für Religions-Philoſophie gehalten hat, den Namen der Religions-Philoſophie gar nicht verdient, und ſo manches, was man bisher noch gar nicht als Religions-Philoſophie anerkannt hat, Religions-Philoſophie im wahrſten Sinne des Worts iſt. Hierin liegt daher auch der Grund, warum die alte Gnoſis in meiner Darſtellung einen ſo bedeutenden Raum einnimmt, ſo daß alles übrige nur um ihrer willen ſeine Stelle gefunden zu haben ſcheint. Dieſe Unterordnung iſt aber gleichwohl nur ſcheinbar, da das der Gnoſis einge-

Digitized by Google

räumte Uebergewicht nur dies in ſich ſchließt, daß man vor allem in der alten Gnoſis das Gebiet der hiſtoriſch ſich entwickelnden Religions-Philoſophie anerkennen möchte, wenn es überhaupt eine Religions-Philoſophie und ſomit auch eine Geſchichte derſelben geben ſoll. Iſt aber einmal, um dies zur Anerkennung zu bringen, das Nöthige geſchehen, ſo konnte auf dieſer Grundlage die weitere Entwicklung ihren natürlichen freien Fortgang haben. Dieſes Verhältniß der alten und neuen Religions-Philoſophie wollte ich auch ſchon durch den Titel meiner Schrift andeuten, deren genetiſche Idee nicht die Gnoſis für ſich, ſondern nur die Gnoſis als Religions-Philoſophie und als ſolche auch in ihrer Beziehung auf die neuere Religions-Philoſophie iſt, als das Erſte, was die Geſchichte der Religions-Philoſophie zu ihrer feſten Baſis haben muß, wenn ſie ſicher und mit klarem Bewußtſein ihrer Aufgabe auf ihrem Wege weiter fortſchreiten ſoll. Würde es ſich freilich mit der Geneſis meines Buchs ſo verhalten, wie Herr Haſſe wiſſen will (S. 215.), daß ich nämlich „den ſchon früher in einer eigenen Diſſertation entwickelten Lieblingsgedanken, daß Schleiermacher der Marcion unſerer Zeit ſei, noch einmal in größerem Zuſammenhange habe durchführen wollen, wobei denn die Parallele ſich dahin erweitert habe, daß Schellings Philoſophie der Gnoſis des Baſilides entſpreche, die Hegel'ſche aber den Clementinen, und damit auch Valentin ſein Gegenbild hätte, J. Böhme mit aufgenommen worden ſei, — nur für Ophiten und Manichäer habe ſich kein Seitenſtück ausfindig machen laſſen" — ſo wäre ich in der That zu bedauern, wenn ich ſolchen Einfällen nachgehen und ſo viel Zeit und Mühe auf ſie verwenden könnte. Einfälle wären nämlich alle dieſe Parallelen mit Recht zu nennen, wenn ſie das Erſte und Urſprüngliche, die eigentliche Veranlaſſung zu meiner Schrift geweſen wären. Allein für Herrn Haſſe's Divinationsgabe möchte, wenigſtens ſo weit ſie meine Wenigkeit zum Gegenſtand

Digitized by Google

hat, ſchon der Umſtand nicht ganz günſtig ſprechen, daß von dem angeblichen Lieblingsgedanken, welchen ich ſchon früher in einer eigenen Diſſertation entwickelt haben ſoll, in der Diſſertation, welche Herr Haſſe meint, ſich auch nicht eine Sylbe findet.

Was Herr Haſſe S. 224. über den Urſprung der Gnoſis zur Sprache bringt, betrifft die drei fraglichen Elemente: Platonismus, Philonismus, orientaliſche Religionen. Als einzigen Faktor der Gnoſis betrachtet Herr Haſſe (S. 228. vergl. S. 223. f.) den Platonismus, wie dieſer ſich in der heidniſchen Zeitbildung geſtaltet habe, und tadelt es daher, daß ich auf den Platonismus ſo wenig reflektirt habe. Ich kann dieſen Tadel nicht ungegründet finden und habe daher bereits theils in den Gegenbemerkungen gegen Herrn Weiße's Recenſion meiner Schrift, theils in einer nächſtens erſcheinenden Abhandlung über das Chriſtliche des Platonismus das früher Verſäumte nachzuholen geſucht. Ich erlaube mir daher auf dieſe beiden Abhandlungen zu verweiſen, und bemerke hier nur, daß, wenn auch mit Recht, um den Urſprung der Gnoſis zu erklären, auf den Platonismus größeres Gewicht gelegt wird, das Hauptmoment doch nicht blos in die philoſophiſchen Lehren, die aus dem Platonismus in die Gnoſis übergegangen ſein mögen, ſondern eben ſo ſehr in das Verhältniß zu ſetzen iſt, in welchem im Platonismus Religion und Philoſophie erſcheinen. Dieſes Verhältniß iſt, obgleich es im Platonismus zunächſt nur die heidniſche Religion ſein kann, an welche die Philoſophie ihren Maaßſtab anlegt, doch in der Hauptſache ſchon ganz daſſelbe, wie es in der Folge zum Weſen der Gnoſis gehört. In dieſer formellen Hinſicht alſo, die ich als die Hauptſache betrachte, hat die Gnoſis, als Religions-Philoſophie überhaupt, ſchon im Platonismus ihren Urſprung genommen. So ſehr aber auch der Platonismus hervorgehoben zu werden verdient, ſo iſt es doch gewiß die größte Einſeitigkeit, ihn

Digitized by Google

zum einzigen Faktor der Gnoſis machen zu wollen, und ſogar die in einer ſo unleugbaren Beziehung zur Gnoſis ſtehende alexandriniſche Religions-Philoſophie auszuſchließen. Erſcheint uns die Gnoſis als Religions-Philoſophie, wenn man auf den Platonismus zurückgeht, in dieſem zunächſt in der heidniſchen Form der Religions-Philoſophie, ſo muß doch zwiſchen dieſer heidniſchen und der chriſtlichen auch noch eine jüdiſche ſein, wo wäre aber dieſe anders, als im Philonismus und der alexandriniſchen Religions-Philoſophie? Sagt man, das Weſen derſelben ſei nur der Platonismus, ſo überſieht man, daß zwar der Begriff der Religions-Philoſophie immer derſelbe iſt, die Momente aber, in welche der Begriff ſich theilt, nach der Verſchiedenheit der Religionen, die die Religions-Philoſophie zu ihrem Objekt hat, weſentlich verſchieden ſind. Ein weſentliches Moment in der Entwicklung der Gnoſis iſt daher, daß ſchon am A. T. verſucht wurde, was nachher am Chriſtenthum geſchah. Um den Philonismus, oder die alexandriniſche Religions-Philoſophie, ganz auszuſchließen, und alles nur auf den Platonismus zurückzuführen, beruft ſich Herr Haſſe darauf: „hätten die Gnoſtiker nur den philoniſchen Platonismus gekannt, ſo hätten ſie dieſem gemäß ſchon in der altteſtamentlichen Sphäre d. h. bei der Schöpfung, Geſetzgebung u. ſ. w. den λόγος zur Mittelsperſon zwiſchen Gott und der ὕλη gemacht, ſie hätten ihn nicht in den Demiurg verwandelt. Eben ſo wenig laſſe ſich dieſe Metamorphoſe des Platonismus aus dem Einfluſſe des Chriſtenthums begreifen, ob denn nicht das Chriſtenthum ausdrücklich die Identität des Gottes des A. und N. T. gelehrt habe?" Zu bemerken iſt dagegen nur, daß die Sache zwei Seiten hat. Das Chriſtenthum lehrt zwar die Identität des A. und N. T., aber es lehrt auch den Unterſchied, und wenn der philoniſche Logos noch ſehr verſchieden iſt von dem gnoſtiſchen Demiurg, ſo trifft er doch mit dieſem in dem Begriff eines vom höchſten Gott

unterſchiedenen Untergottes zuſammen. Ein ſolcher Untergott bot ſich den Gnoſtikern nirgends im Heidenthum dar, vom Standpunkt des Judenthums aus aber iſt jene Metamorphoſe keinesweges ſo unbegreiflich, wenn man bedenkt, daß zwiſchen dem alexandriniſchen Logos und dem gnoſtiſchen Demiurg auch noch die Sophia-Achamoth ihre Stelle hat, die doch gewiß niemand für ein Erzeugniß des Platonismus halten kann. Was die orientaliſchen Religionen betrifft, ſo will Herr Haſſe ſelbſt, wie er S. 229. erklärt, keineswegs den Einfluß des Parſismus läugnen. Dann iſt es aber widerſprechend, um des Platonismus willen jedes andere Element auszuſchließen, und „im Gnoſticismus nichts anders als eine Platoniſirung des Chriſtenthums und Chriſtianiſirung des Platonismus zu erblicken." (S. 224.) Es läßt ſich ganz gut denken, daß ein gnoſtiſches Syſtem, wie das des Baſilides, ohne alle Einwirkung des Platonismus entſtanden iſt *), da der parſiſche Dualismus ſich ebenſo zur Grundlage einer Religions-Philoſophie eignete, wie der Platonismus. Ueberhaupt muß man bei Syſtemen, die einen ſo weiten und großartigen Kreis beſchreiben, wie die gnoſtiſchen, ſich wohl hüten, zu ſchnell und einſeitig abzuſchließen, und wenn man auch keinen beſtimmten hiſtoriſchen Faden verfolgen kann, ſich doch wenigſtens in die orientaliſche Weltanſchauung hinein verſetzen. Da dieſe kaum in einem andern orientaliſchen Religions-Syſtem ſo charakteriſtiſch hervortritt, wie im Buddhaismus, und die darauf beruhende innere Verwandtſchaft mit dem Gnoſticismus ſich nirgends auffallender darlegt, ſo hielt ich es für zweckmäßig, den Buddhaismus in ſeinen allgemeinſten Grundzügen darzu-

*) Der Zuſammenhang mit dem Parſismus wird mir bei Baſilides immer wahrſcheinlicher. In dieſer Hinſicht hätte ich in meiner Schrift S. 226. Anm. 48. wo von der Anſicht des Baſilides von der Ehe die Rede iſt, gleichfalls noch an den Einfluß des Parſismus (man vergl. das Manich. Rel. Syſt. S. 426.) erinnern ſollen.

Digitized by Google

legen, Herr Haſſe hat jedoch davon S. 229. zu einigen Bemerkungen Anlaß genommen, gegen die ich mich hinlänglich gerechtfertigt glaube.

Meiner Klaſſifikation der gnoſtiſchen Syſteme geſteht Herr Haſſe ſelbſt „Schärfe, Präciſion und Conſequenz" (S. 231.) zu. Um ſo mehr aber geht nun das Bemühen meines Herrn Recenſenten dahin, die Spitzen meiner Entwicklung wieder abzuſtumpfen, und meine ganze Eintheilung durch „Conſequenzen" (S. 234.), die aus ihr gezogen werden, in ein völliges Nichts aufzulöſen. Für dieſen Zweck wird die von mir aufgeſtellte Eine weſentliche Eintheilung in drei Eintheilungen zerlegt, die für ſich eben ſo unhaltbar als unter ſich widerſprechend ſein ſollen. Während meine erſte Eintheilung von dem Begriff der Religions-Philoſophie und dem Verhältniß der drei Religionen ausgehe, gehe die zweite vom Dualismus aus, welchen die Syſteme zu ihrem Hauptinhalt haben. Es ſei dies 1. der objektive Dualismus von Gott und Welt, oder Geiſt und Materie in den valentinianiſchen und den verwandten Syſtemen, 2. die ſubjektive von chriſtlichem und vorchriſtlichem Bewußtſein bei Marcion, 3. der weder ſub- noch objektive (oder vielmehr der ſowohl ſub- als objektive) von wahrer und falſcher Religion in den Clementinen. Eine dritte Eintheilung unterſcheidet heidniſche, chriſtliſche, jüdiſche Gnoſis, und ihr Prinzip ſei nicht die religionsphiloſophiſche Stellung der drei Religionen in den Syſtemen, ſondern die relative Verwandtſchaft der Syſteme mit ihnen. Von dieſen drei auf dieſe Weiſe unterſchiedenen Eintheilungen wird die zweite für die allein probehaltige erklärt, da die erſte auf der falſchen Vorausſetzung beruhe, daß, was die Syſteme von Religions-Philoſophie enthalten, oder über das Verhältniß der drei Religionen beſtimmen, ihr Weſen ausmache, die dritte um eine Mehr oder Minder ſich drehe, ſofern ja Heidniſches, Chriſtliches und Jüdiſches ſich überall finden. Mein Intereſſe geht

hier natürlich dahin, dieſe drei angeblich ſo weſentlich verſchiedenen Eintheilungen aus der Einheit, die ſie in meiner Klaſſifikation haben, nicht herausreißen zu laſſen. Wie gewaltſam aber die Einheit zerriſſen wird, muß von ſelbſt in die Augen fallen. Wie willkührlich iſt der Unterſchied, welcher zwiſchen der erſten und dritten dieſer drei Eintheilungen gemacht wird? Iſt denn die relative Verwandtſchaft der gnoſtiſchen Syſteme mit der einen oder der andern der drei Religionen, oder das nähere Verhältniß, in welchem ſie entweder zum Heidenthum oder zum Judenthum oder zum Chriſtenthum ſtehen, etwas anderes, als eben jenes relative Plus, das nach meiner Klaſſifikation das Verhältniß der drei Religionen in den verſchiedenen Syſtemen ſo oder anders beſtimmt? Heidniſches, Chriſtliches, Jüdiſches findet ſich allerdings überall, und es iſt immer nur von einem Mehr oder Minder die Rede, aber dieſes Mehr oder Minder iſt eben der nicht blos quantitative ſondern qualitative Unterſchied, um welchen es ſich handelt. Ich ſehe daher nicht, was durch Bemerkungen geſagt ſein ſoll, wie folgende (S. 242.): „Wenn alſo doch immer qualitative Beſtimmungen den Ausſchlag geben müſſen, warum denn dieſe nicht zur Hauptſache machen? Marcions Gnoſis z. B. ſoll die relativ chriſtlichſte ſein. Worauf ſtützt ſich dieſes Urtheil? Auf ihren Antinomismus. Warum alſo nicht dieſelbe geradezu antinomiſtiſch nennen?“ Aus dem einfachen Grunde, weil man, um eine logiſche Eintheilung zu erhalten, auch denſelben Begriff feſthalten muß. Deswegen muß das Antinomiſtiſche auf den Begriff des Chriſtlichen zurückgeführt werden, damit das antinomiſtiſch Chriſtliche ſich jenem Mehr oder Minder unterordne, wornach das Ganze ſich logiſch theilt. Wie auf dieſe Weiſe die erſte und die dritte Eintheilung wieder in Eine zuſammengehen, ſo hebt ſich auch der in Betreff der zweiten gemachte Unterſchied ſchon durch dasjenige auf, was ich oben über das Verhältniß der ge-

Digitized by Google

genſeitig in einander eingreifenden beiden Begriffe Gott und Religion bemerkt habe. Werden dieſe beiden Begriffe nicht als die objektive und ſubjektive Seite deſſelben Einen Hauptbegriffs, welcher das ſich mit ſich ſelbſt vermittelnde Abſolute iſt, aufgefaßt, ſo iſt auch die von Herrn Haſſe für die allein die Probe haltende erklärte Eintheilung eine durchaus unlogiſche. Es iſt hier zwar von einem objektiven Dualismus von Geiſt und Materie, einem ſubjektiven von Geſetz und Evangelium, und einem weder ſub- noch objektiven von wahrer und falſcher Religion die Rede, allein es wird hier, wie jeder ſieht, gar nichts eingetheilt, ſolange dieſe drei Gegenſtände disparat auseinander liegen, und nicht auf Einen, ſich in ihnen ſelbſt ſpaltenden, Begriff gebracht ſind. Das ganze Moment der weitläufigen Kritik, welcher Herr Haſſe meine Klaſſification unterworfen hat, liegt daher zuletzt nur noch darin, daß in Bezug auf das Heidenthum alle Gnoſtiker Ein und daſſelbe lehren, und daß daher mit Neander nur die Stellung des Judenthums in den Syſtemen und nicht zugleich die des Heidenthums zum Eintheilungsgrund gemacht werden können. (S. 238.) Hiermit ſtünden wir alſo wieder auf dem alten Punkt! Da nach meiner Klaſſifikation ſelbſt die Stellung des Heidenthums bei Marcion und in den pſeudoclementiniſchen Homilien dieſelbe iſt, ſo handelt es ſich blos um diejenigen Syſteme, welche ich in die erſte Klaſſe ſetze. Lehrt nun aber in Anſehung dieſer nicht der Augenſchein, daß ſie ſowohl, was ihren Charakter im Ganzen betrifft, als auch ſo viele einzelne Elemente, aus dem Heidenthum, aus der heidniſchen Religion und Philoſophie, weit mehr in ſich aufgenommen haben, und daher dem Heidenthum weit näher ſtehen, als die beiden andern Hauptformen der Gnoſis? Herr Haſſe definirt ja ſelbſt den Gnoſticismus als Platoniſirung des Chriſtenthums. Zeigt ſich nun aber dieſe Platoniſirung im marcionitiſchen und pſeudoclementiniſchen Syſtem in demſelben Grade, wie in dem va[illegible]

Digitized by Google

tinianiſchen? Muß man nicht, um nur das Wenigſte zu ſagen, jedenfalls zugeben, daß ſie dem letzteren ganz beſonders eigen ſei? Was folgt aber hieraus? Oder will etwa Herr Haſſe den Platonismus, weil er nur Philoſophie, nicht Religion iſt (vergl. S. 233.), nicht für einen würdigen Repräſentanten der Heidenthums halten? Von jeder Eintheilung verlangt man mit Recht, daß ſie dem Begriff der Sache gemäß ſei, und das ganze Gebiet des einzutheilenden Begriffs in dem natürlichen Zuſammenhang ſeiner Theile erſcheinen läßt. Definirt man aber den Gnoſticismus als Platoniſirung des Chriſtenthums, und theilt man gleichwohl die verſchiedenen Syſteme deſſelben nach der Stellung, die ſie dem Judenthum geben, ein, ſo iſt hier keine Einheit des Geſichtspunkts, ſondern ein unlogiſches Verfahren, das nur Verwirrung erzeugen kann, wie es denn auch ſchon bei dem erſten Blick als höchſt unpaſſend erſcheinen muß, Syſteme, die ſo verſchieden organiſirt ſind, wie das pſeudoclementiniſche und valentinianiſche, zu einer und derſelben Klaſſe zu rechnen. Iſt es doch ſogar ſchon höchſt einſeitig, den Unterſchied des marcionitiſchen Syſtems von dem valentinianiſchen nur in den Antinomismus zu ſetzen, und auf alles andere, wie z. B. die Aeonenlehre, keine Rückſicht zu nehmen. Die ganze Auffaſſung und Eintheilung bleibt daher eine durchaus verfehlte, wenn man nicht das Heidenthum als weſentliches Element der Gnoſis unter den Geſichtspunkt ſtellt, unter welchen ich es geſtellt habe. Daß aber Valentin ſelbſt die Heiden für das Reich der Hyle oder des Satans erklärte, was ſoll dies gegen die Richtigkeit dieſes Geſichtspunkts und der aus derſelben ſich ergebenden Klaſſification beweiſen? Iſt denn mit dieſem Urtheil über das Heidenthum, das übrigens von ſelbſt im Begriffe der Gnoſis liegt, unvereinbar, daß es auch gnoſtiſche Syſteme giebt, welche, ſei es abſichtlich oder unabſichtlich, dem Heidenthum näher ſtehen als andere? Nur dies iſt es, was in meiner Klaſſifikation liegt. Man kann aber

Digitized by Google

aber doch wohl, wenn man auch das Heidenthum auf die unterſte Stufe ſetzt, über den Werth deſſelben an ſich verſchiedener Anſicht ſein. Der dieſe Syſteme charakteriſirende objektive Dualismus von Geiſt und Materie, oder das Theo- und Kosmogoniſche, das ſie enthalten, iſt nichts anders, als das ihnen eigene nähere Verhältniß zum Heidenthum.

Zum Schluſſe kann ich nicht umhin, mein Befremden noch darüber zu äußern, wie Herr Haſſe die Eintheilung der Syſteme der erſten Klaſſe für den ſchwierigſten Punkt erklären, und mir daher noch zuletzt den Hauptvorwurf machen kann, daß meine Eintheilung in allen drei Inſtanzen, die Herr Haſſe ihr giebt, gerade den ſchwierigſten Punkt ganz übergangen habe. Von jeher ſei man ja in Bezug auf die antinomiſtiſche Gnoſis Marcions, die ebionitiſche der Clementinen, und die parſiſche Mani's einig geweſen, daß dieſe beſondere Klaſſen für ſich bilden müſſen. Allerdings kann man hier den Unterſchied nicht verkennen. Iſt denn aber dadurch eine Eintheilung vollendet, daß man weiß, was verſchieden iſt; iſt die Hauptſache nicht vielmehr, daß man die Unterſchiede aus der Einheit des in ſeine Momente ſich ſpaltenden Begriffs genetiſch hervorgehen läßt? Was hilft es, ſelbſt in Beziehung auf jene Klaſſen, zu wiſſen, daß ſie beſondere Klaſſen ſind, wenn man ſie nicht auch in ihrer Beſonderheit zu begreifen weiß? Dies leiſtet nun meine Klaſſifikation, weil ſie allein die verſchiedenen Hauptklaſſen der Gnoſis in ihrem Unterſchied ſowohl als in ihrer Einheit umfaßt. Das iſt offenbar die Hauptſache. Wie kann daher Herr Haſſe behaupten, ich habe den ſchwierigſten Punkt übergangen? Hat man aber die Hauptklaſſe, wie ich durch dieſe Rechtfertigung meiner Klaſſifikation aufs neue gezeigt zu haben hoffe, richtig eingetheilt, ſo iſt die Eintheilung einer einzelnen Hauptklaſſe eine Nebenſache. Welche Schwierigkeit ſoll es denn haben, die Syſteme der erſten Klaſſe nach ihrem mehr oder minder

Digitized by Google

dualiſtiſchen Charakter zu unterſcheiden und einzutheilen? Die Eintheilung in ägyptiſche und ſyriſche Gnoſtiker iſt ohnedies eine blos äußerliche, über welche nur auf dem Wege der ſpeziellen Unterſuchung entſchieden werden kann. Aber auch in dieſer Hinſicht glaube ich insbeſondere durch meine Unterſuchungen über das Syſtem des Baſilides den Parſismus der Gnoſis beſtimmter als bisher nachgewieſen zu haben. Man unterſcheide daher immerhin auch ägyptiſche und ſyriſche Gnoſtiker, es zeigt ſich dadurch nur um ſo mehr, daß die Definition Herrn Haſſe's, der Gnoſticismus ſei nichts anders, als eine Platoniſirung des Chriſtenthums und Chriſtianiſirung des Platonismus, nicht einmal auf die Syſteme der erſten Klaſſe paßt. Wer aber überhaupt in einem ſolchen Nebenpunkt, welcher ſein Moment nicht für ſich, ſondern nur in Verbindung mit der Hauptfrage über die Klaſſifikation der gnoſtiſchen Syſteme haben kann, „das große Problem, worüber bis auf den heutigen Tag sub judice lis est" ſehen kann, wie glücklich muß ein Solcher über ganz andere Probleme der Unterſuchung über die Gnoſis hinweggekommen ſein! Wie vieles hier immer noch zu unterſuchen und ins Reine zu bringen iſt, iſt mir auch durch die dankenswerthe Aufmerkſamkeit, die Herr Haſſe meiner Schrift geſchenkt hat, nur um ſo klarer geworden.

Digitized by Google

Recenſionen.

Digitized by Google

Digitized by Google

I.

Die Glaubwürdigkeit der evangeliſchen Geſchichte zugleich eine Kritik des Lebens Jeſu von Strauß. Dargeſtellt von Dr. A. Tholuck. Hamburg, bei F. Perthes 1837. XVI, 463. S.

Die geſchichtliche Stellung, welche der verehrte Verfaſſer dieſer Schrift in der neuern Theologie einnimmt, und ſein lebendiges perſönliches Verhältniß zum chriſtlichen Prinzip mußten es ihm zu einer eben ſo ſubjektiven als objektiven Nothwendigkeit machen, dem neueſten Angriffe auf die Glaubwürdigkeit der evangeliſchen Geſchichte öffentlich entgegen zu treten. Dem Drange dieſer zwiefachen Nothwendigkeit verdanken wir ein Werk, in dem der gefeierte Apologet das vorzügliche geleiſtet hat, was von dem Reichthum ſeines beweglichen Geiſtes, ſeiner Gelehrſamkeit und ſeinem lebhaften Intereſſe an der chriſtlichen Wahrheit zu erwarten war. Wo ſo vieles Schöne dargeboten iſt, hat Ref. nur die Aufgabe des Berichterſtatters und er wird ſich in der folgenden Relation einige Zwiſchenbemerkungen nur zu dem Zwecke erlauben, um ein Urtheil über den Standpunkt überhaupt, auf den ſich der Verf. in dieſer Schrift geſtellt hat, zu gewinnen.

Zuvörderſt hat Ref. ſeine freie Anerkennung dieſes Standpunktes auszuſprechen. Der Herr Verf. motivirt ihn in folgender Weiſe:

Digitized by Google

Entſprechend den Momenten der ſpekulativen Dialektik, in denen ſich der Geiſt mit der Wahrheit vermittele, gebe es auch eine dreifache Weiſe, wie ſich der Glaube an den Menſchen bringe. Für den Standpunkt der Unmittelbarkeit erhalte die Religion Gewißheit, wenn ſie des Gefühls ſich bemächtige, das Gemüth beſelige und für das Leben eine heilſame Norm gebe. Für den Geiſt, der ſich erſt in der Sphäre des Verſtandes bewege, bekomme das Dogma nur eine äußerliche Bedeutung, inſofern er ſich mit Hülfe des Schematismus einer formalen Logik mit ihm abfinden könne; dagegen iſt es der geſchichtliche Beweis, der hier den Glauben vermittelt. Die Einſicht in das Dogma endlich vermittle den Glauben in der Form ſpekulativer Wiſſenſchaft. Dieſelbe dreifache Weiſe der Vermittlung bleibe auch, wenn dieſe in der Verneinung ſtehen bliebe, nämlich innerhalb des Unglaubens. Als einfacher Mangel des chriſtlichen Bedürfniſſes richte ſich der Unglaube gegen alles in der heiligen Geſchichte, was nicht als natürlich ſtehen bleiben könne, gegen die Dogmen, als poſitive Geſtaltungen verhalte er ſich ſchlechthin negirend. Auf ſeiner zweiten Stufe vermittle ſich der Unglaube durch den Widerſpruch, den er zwiſchen der Geſchichte und dem Dogma und der Beſtimmtheit des ſubjektiven Geiſtes entdeckt und feſthält. Endlich auf der dritten Stufe erblicke der Unglaube in Geſchichte und Dogma die verhüllte Allegorie ſeiner eigenen ſpekulativen Weisheit, an die Stelle des Widerſpruchs trete die Einheit.

Durch die Geſchichte aller Religionen laſſe ſich dieſe dreifache Bewegung des Glaubens und Unglaubens nachweiſen, (der Herr Verf. giebt ein ſehr belehrendes Beiſpiel an der Geſchichte des Muhamedanismus S. 4—5.) und ſpeziell erſcheine ſie auch in der Entwicklung des Rationalismus, wie er ſich ſeit der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts in Deutſchland vollendet hat. Nach dem Untergang der erſten Periode und Methode, der der natür-

lichen Erklärung, habe man ſich in der zweiten Periode den Widerſpruch der heiligen Geſchichte und der Geſetze des endlichen Geiſtes nicht mehr verwiſchen können, an dem Fortſchritt zur mythiſchen Auffaſſung hinderte nur noch die ſchwankende Stellung, welche die Kritik der Evangelien einnahm. Dieſe ungewiſſe mittlere Stellung habe nun Strauß überſchritten, indem er die geſammte neuteſtamentliche Geſchichte, eine unbedeutende hiſtoriſche Grundlage abgerechnet, für mythiſch erklärte.

Nachdem der Herr Verf. im zweiten Abſchnitt ſeiner Schrift S. 18—51. eine Charakteriſtik des Strauß'ſchen Werks gegeben hat, um die Bedeutung deſſelben im Verhältniß zu verwandten Richtungen der Gegenwart zu beſtimmen, geht er im dritten Abſchnitt S. 51—85. dazu über, die Durchführung des mythiſchen Standpunktes im N. T. zu beurtheilen. Es wird in dieſer Beziehung Strauß der gerechte Vorwurf gemacht, daß er es verſäumt habe, den „Begriff des Mythus im Verhältniß zu den verwandten, der Fabel, Sage, Legende, des Mährchens genau zu beſtimmen." Und doch, obgleich unter Mythus nichts anderes zu verſtehen ſein ſoll, als geſchichtartige Einkleidung urchriſtlicher Ideen gebildet in der abſichtslos dichtenden Sage, nenne Strauß die neuteſtamentlichen Erzählungen mitunter Mährchen, und gehe er ſo weit, daß er bei mehreren eine abſichtliche Erfindung annehme. Und ſtatt der urchriſtlichen Ideen, welche in den Mythen ſich verkörpert haben ſollten, ſeien es wenigſtens altteſtamentliche Vorſtellungen, wie ſie durch die ſpätere jüdiſche Theologie hindurch gegangen ſeien.

Uebrigens ſei es keineswegs nothwendig, daß neuteſtamentliche Erzählungen wegen ihrer Verwandtſchaft mit altteſtamentlichen Wundern oder wegen ihrer Berührung mit meſſianiſchen Weiſſagungen dieſen ihre Geneſis verdankten und mythiſch ſeien, ſo wenig der Glaube dadurch in Verlegenheit geſetzt werde, daß altteſtamentliche Wun-

der und Weiſſagungen mit heidniſchen Sagen und Hoff- nungen Verwandtſchaft hätten. Dieſe Berührungspunkte der heidniſchen Mythologie und des A. T. und die Paralle- len im A. T. zum Neuen beruhten vielmehr auf der innern Einheit und Nothwendigkeit der Ideen, die ſich erſt im Traum des Heidenthums und ſodann im Schattenriß für das Judenthum darboten, bis ſie im Chriſtenthum Fleiſch und Blut annahmen. Die mythiſche Erklärung könne nun zwar dagegen einwenden, ſolche Wunder, denen der Charakter der Zufälligkeit zukomme, wie das Wunder der Speiſung durch Vervielfältigung des Brots, wie die Ver- klärung auf dem Berge, fänden doch auch ganz beſtimmte Parallelen an altteſtamentlichen Berichten. Allein dieſe Parallelen, erwiedert der Herr Verf., ſind im geſchicht- lichen Organismus begründet; geiſtige Verhältniſſe, die auf der Einheit der Idee beruhen, müſſen auch in der Erſcheinung ihres geſchichtlichen Verlaufs ſich in Paralle- len bewegen. Ja der Erlöſer, wie die Apoſtel haben zur Entſtehung eines ſolchen Parellelismus ausdrücklich mitge- wirkt, indem ſie Verhältniſſe der geheiligten altteſtamentli- chen Oekonomie in den neuteſtamentlichen Lebenskreis ein- führten, um die Identität beider Sphären auch in der Erſcheinung zu manifeſtiren.

Bisher hat der Herr Verf. dasjenige zurückgewieſen, was der Straußiſchen Kritik eigenthümlich iſt. Doch ſei hiermit der Sache noch nicht genug gethan. Nicht nur ſei der Beweis zu führen, daß die von Strauß beabſich- tigte ſogenannte Durchführung des mythiſchen Standpunktes beim N. T. unausführbar ſei, oder daß ſich etwa Strauß ſelber in Widerſprüche verwickle, ſondern es ſei der Beweis zu führen, daß die evangeliſche Geſchichte überhaupt nicht einen mythiſchen Charakter an ſich trage. Dieſe Beweis- führung werde eine hiſtoriſche ſein. Hierüber tritt das Bedenken ein, da der Zweifel des Gegners in der Wun- derkritik der philoſophiſche iſt, ob dem hiſtoriſchen Gegen-

Digitized by Google

genbeweiſe ein Gewicht zuzuſchreiben ſei. Dies Bedenken ſoll der Abſchnitt S. 86—114. beſeitigen, wo das Gewicht des geſchichtlichen Beweiſes für die Wundergeſchichte unterſucht wird. Die Unterſuchung geht davon aus, daß die Wunderkritik des Verfaſſers des Lebens Jeſu zwar auf allen Punkten von geſchichtlichen Differenzen oder Dunkelheiten ihren Ausgangspunkt nehme, aber dennoch überall den dogmatiſchen Zweifel bei der Verwerfung der Thatſache den Ausſchlag geben laſſe. Dagegen wendet der Herr Verf. ein, daß es wie eine zwingende Nothwendigkeit des Gedankens, ſo auch in der That eine zwingende Nothwendigkeit der Geſchichte gebe. Strauß ſelbſt habe der Geſchichte eine Beweiskraft für ſeine Sache zugeſtanden, die hiſtoriſchen Widerſprüche bildeten doch allenthalben den Ausgangspunkt beim Kampf gegen die Wundergeſchichte und in einigen Fällen dienten ſie ſogar dazu, die Entſcheidung herbeizuführen. Er habe aber der Geſchichte auch eine Beweiskraft gegen ſeine Sache nicht vollſtändig abſprechen können, denn die Möglichkeit, die Authentie einer Schrift durch äußere Gründe zu erweiſen, habe er zugegeben und den Fall, daß ein ſolcher Beweis bei den Evangelien wirklich geführt würde, betrachte er als ein bedenkliches Hinderniß der mythiſchen Anſicht von ihren Berichten. Und wirklich müßte die Philoſophie, welche anerkennt, daß auch die Natur und Geſchichte vernünftig iſt, auch durch das, was ſich nur völlig evident in derſelben nachweiſen laſſe, die Vernünftigkeit derſelben aufzuſuchen ſich aufgefordert fühlen. Sie müſſe der Natur und der Geſchichte das Recht einräumen, dem Gedanken ſeine Aufgabe zu ſtellen und ihn erſt darauf aufmerkſam zu machen, welches der Umfang ſeines Inhalts ſei. Oder, wie Göthe es ausdrücke: „die Maximen, indem ſie nicht erſtarren, müſſen nicht die Fähigkeit verlieren, ſich ſelbſt auszudehnen, ja ſich in einer höhern Anſicht aufzuzehren und zu verlieren.“ Wo

nun auf beiden Seiten der Geiſt liege, auf der Seite der Entäußerung, wie auf der der Erinnerung, auf der der Geſchichte, wie auf der des Gedankens, da ſei es auch keine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, wenn den philoſophiſchen Zweifeln der hiſtoriſche Beweis entgegengeſtellt werde.

Sehen wir nun, ehe wir zu dem Referat über „den Erweis der Glaubwürdigkeit der evangeliſchen Geſchichte aus den Evangelien ſelbſt" übergehen, zuvor auf das bisher Gewonnene zurück. Der Standpunkt, den der Verf. im obigen ſich zum Behuf der eigentlichen Unterſuchung zubereitet hat, iſt der der Reflexion. Der geſchichtliche Pragmatismus, der von dieſer geleitet wird, hat auf die äußern Zeugniſſe zu reflektiren, um hieraus für die Aechtheit der Schrift, um die es ſich handelt, zu argumentiren. Er hat ſodann das, was wir von der Perſönlichkeit des angegebenen Verfaſſers aus anderweitigen Notizen wiſſen, ins Auge zu faſſen und mit dem Geiſte zu vergleichen, der ſich in der Anlage und in der Anſchauung der Schrift ausſpricht. Hat die Schrift nach der Seite ihres Inhalts Berührungspunkte mit geſchichtlichen Verhältniſſen, über die uns noch eine weitere Controlle zu Gebote ſteht, ſo ſind ihre Daten mit dieſen weiteren Nachrichten zu vergleichen. Giebt es endlich ſogar Schriften, die mit ihr denſelben Gegenſtand behandeln und treten zwiſchen beiden Seiten Differenzen hervor, ſo iſt zu unterſuchen, ob ſich dieſe Unterſchiede aus der verſchiedenen Individualität der Verfaſſer, aus ihrem eigenthümlichen Standpunkt erklären laſſen. Kurz dieſe Reflexion bewegt ſich vorzugsweiſe an der äußern Seite des Gegenſtandes und hat ihn nur nach der formellen Beziehung zu betrachten, in der er zu ſeiner ganzen geſchichtlichen Umgebung ſteht. Sie hat zu unterſuchen, ob ein Faktum nach ſeiner äußern Erſcheinung mit keiner Seite der Umgebung, in der es auftritt, in formellem Widerſpruch ſtehe. Nun klagt der Herr Verf. zu wiederholten Malen den kritiſchen Gegner

Digitized by Google

wegen der Hartnäckigkeit an, mit derer ſich dem hiſtoriſchen Beweiſe widerſetze und auch der evidenteſten Argumentation gegenüber im Widerſpruche beharre. Er wolle ſich nicht überzeugen laſſen, auch wenn man ihn überzeuge. Unmöglich kann dieſe Widerſetzlichkeit des Gegners nur auf dem ſubjektiven böſen Willen beruhen, ſie könnte ihre Sicherheit dem überzeugendſten hiſtoriſchen Beweis nicht gegenüberſtellen, wenn dieſem nicht etwas Incongruentes anhaftete, was ihm ſeine eigenthümliche Kraft raubt und nicht auf allen Theilen des Kampfplatzes gleich erfolgreich ſein läßt. Und ſo verhält es ſich wirklich. Der Kampf der Kritik gegen den Inhalt des Glaubens iſt weſentlich ein Widerſtreit des Bewußtſeins und des Gegenſtandes. Jenes beruft ſich auf die allgemeinen Geſetze, die ihm inwohnen und greift den Gegenſtand nicht nur deshalb an, weil er ſonſtigen hiſtoriſchen Kenntniſſen widerſpricht und dieſen ſich nicht einordnen laſſe, ſondern dem allgemeinen Vernunftgeſetz nicht conform ſei. Offenbar muß daher die größere Kraft des Widerſtandes in dem ideellen Boden des Bewußtſeins liegen, denn dieſer iſt allgemeiner Natur und reicht Kraft derſelben über jede einzelne formell-geſchichtliche Beweisführung hinaus. Den äußeren Zwang des hiſtoriſchen Beweiſes zerſetzt das Bewußtſein ſogleich, weil er ſeiner freien Allgemeinheit nicht adäquat iſt. Die Apologetik muß ſich an beide Seiten halten, nämlich eben ſo ſehr an das einzelne beſtrittene Faktum und dies ſeiner geſchichtlichen Umgebung vindiciren, wie an das freie, allgemeine Weſen des Bewußtſeins und es zu ſeiner wahren Allgemeinheit hinführen, in der es dann auch für das geſchichtliche Faktum einen freien Raum giebt.

Wie verhält ſich nun zu dieſer Aufgabe der Standpunkt der Reflexion, auf den ſich der Herr Verf. geſtellt hat? Auch der Gegner von ſeinem kritiſchen Standpunkte aus kann ihm ſeine Anerkennung nicht verſagen und er darf

es nicht, wenn er anders das Weltgeſetz reſpektiren will, daß die gegenſeitige Anerkennung und die Möglichkeit der Verſtändigung nicht entzogen und abgeſchnitten werden kann, wenn beide ſtreitenden Theile auf gemeinſamen Boden ſich ſtellen und von derſelben Vorausſetzung ausgehen. Er, der kritiſche Gegner, hat aber ſelber der Reflexion auf die formelle Uebereinſtimmung der geſchichtlichen Data mit ihrer Umgebung und im Falle eines Doppelberichts der Concordanz der Ausſagen eine ſo entſcheidende Wichtigkeit zugemeſſen, daß er der Reflexion, die das leiſtet, woran er zweifelt und die formelle Uebereinſtimmung nachweiſ't, die Berechtigung nicht abſprechen kann. Die reflektirende Stellung des Herrn Verf. hat aber auch die andre Seite des Gegners, die Seite ſeines negirenden Selbſtbewußtſeins berückſichtigt. Er hat es nicht unterlaſſen, auf die Vernunft in der Geſchichte aufmerkſam zu machen und die ewigen Geſetze des Geiſtes in ihr aufzuſuchen. So rechtfertigt er in der Abhandlung über den Begriff des Mythus die gegenſeitige innere Berührung des altteſtamentlichen und neuteſtamentlichen Geſchichtskreiſes. So vertheidigt er S. 92. die „Nothwendigkeit" des Wunders und rettet er S. 95—100. gegen Weiße, der ſich gegen den Wunderglauben erklärt, inſofern derſelbe nicht in den Erfahrungen vom thieriſchen Magnetismus einen rationalen Haltpunkt findet, den weſentlichen Unterſchied des Wunders in der Sphäre der Offenbarung nnd der Erſcheinungen, die auf der Stufe des Somnambulismus vorkommen. Die Reflexion des Herrn Verf. iſt von allgemeinen Gedanken durchzogen, hat in dieſen ihren ideellen Halt und dergeſtalt im Uebergange zur Spekulation und in innerer Berührung mit derſelben beſitzt ſie eine entſchiedene Kraft gegen die Einwürfe der Kritik.

Ref. hat nun noch zu berichten, wie der Verf. nach ſeiner allgemeinen Auseinanderſetzung mit der Kritik die Glaubwürdigkeit der evangeliſchen Geſchichte aus den Evan-

Digitized by Google

gelien ſelbſt erweiſ't. Der Erweis wird geführt aus dem Evangelium Lucä, Marci und Johannis und endlich aus dem Abſchnitt über die Leidensgeſchichte bei den vier Evangeliſten. Als Beiſpiel hebt Ref. den Abſchnitt über das Evangelium des Johannes hervor, da gerade gegen dieſes die ſtärkſten Angriffe der Strauß'ſchen Kritik ſich gerichtet haben.

Der Herr Verf. geht von der richtigen Bemerkung aus, daß wir, wenn nach den älteſten Zeugniſſen über den Verfaſſer des vierten Evangelii gefragt wird, nicht poſitive Verſicherungen der Aechtheit verlangen dürfen. Denn dergleichen Verſicherungen ſind erſt möglich, wenn die Reflexion über ein bibliſches Buch erwacht war, und dazu mußten entweder beſtimmte Streitigkeiten vorhanden ſein, wo die ſtreitenden Partheien auf die Autorität des Verfaſſers ſich beriefen; dieſe Art und Weiſe des kirchlichen Kampfs trat aber erſt in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts ein. Oder die Streitigkeiten bewegten ſich um die Anerkennung der Authenticität einer bibliſchen Schrift, aber dieſe Form des Kampfs war durch jene erſtere bedingt, konnte alſo auch nur in ihrem Gefolge eintreten. Vorher, im noch reflexionsloſen, ſubſtanziellen Leben der Kirche, wo die apoſtoliſchen Schriften einfach galten, weil die Tradition der Gemeinden in ihnen das Vermächtniß ihrer Stifter ſah und man ihres Anſehns unmittelbar gewiß war, wurden aus ihnen Belegſtellen entnommen, ohne daß man es für nöthig halten konnte, die Verfaſſer namentlich zu nennen.

Daß alle dieſe Arten der Beglaubigung für das johanneiſche Evangelium ſehr früh auftraten und in einer ununterbrochenenen Kette von Zeugniſſen ſich fortſetzen, zeigt der Herr Verf. durch eine gedrängte Ueberſicht derſelben. Er weiſ't auch mit Recht darauf hin, daß wir ſogar Ev. Joh. K. 21, V. 24. 25. diejenige Gewährleiſtung für die Aechtheit des Evangeliums beſitzen, welche

Digitized by Google

von der ſkeptiſchen Straußiſchen Kritik verlangt wird. Es verbürgen an jener Stelle Zeugen, daß der Jünger, von dem vorher die Rede war, dies Evangelium geſchrieben habe und daß, wie ihnen bewußt, das Evangelium geſchichtliche Wahrheit enthalte. Zwar hätten ſich dieſe Zeugen nicht namentlich genannt, aber das ſpreche gerade dafür, daß ſie ohne weiteres darauf rechnen konnten, den Leſern bekannt zu ſein und ſie würden ſich nicht zur Ablegung eines ſolchen Zeugniſſes für befugt geachtet haben, wenn ſie nicht namhafte Mitglieder der epheſiniſchen Gemeinde waren. So habe denn die gangbare Anſicht am meiſten für ſich, welche dieſe Zeugen als epheſiniſche Presbytern anſieht, oder wenn das nicht, ſo müſſen es Freunde des Apoſtels, vielleicht ebenfalls Jünger des Herrn geweſen ſein, welche nicht auf ſubjektiven, ſondern auf objektiven Grund geſtützt die Glaubwürdigkeit ſeiner Mittheilungen beſtätigen konnten.

Doch meint der Herr Verf. das Gewicht der hiſtoriſchen Beweisführung könnte dahinzufallen ſcheinen, ſobald wir genöthigt ſein ſollten, die Apokalypſe nicht ferner als ein Werk des Apoſtels anzuſehen. Denn auch für dieſes Buch ergebe ſich eine Kette von Zeugniſſen, welche an Autorität um gar nichts denen nachzuſtehen ſcheinen, durch welche die johanneiſche Abfaſſung des vierten Evangeliums verbürgt wird. Dennoch hätten ſelbſt Verfechter des Offenbarungsglaubens z. B. Lücke aus innern Gründen das Reſultat gezogen, daß der Apoſtel Johannes, wenn er das Evangelium und die Briefe ſeines Namens wirklich geſchrieben habe, der Verfaſſer der Apokalypſe nicht ſein könne. Der Herr Verf. wendet dagegen ſehr ſchön ein, daß die ſo ſchlagenden äußern Gründe für die Aechtheit der Apokalypſe wenigſtens ſo viel bewirken müſſen, daß noch fernerhin der Zweifel am Zweifel erhalten wird. Und dann ſei es immer noch ein anderer Fall mit den äußern Gründen, die für die Aechtheit des Evangeliums

Digitized by Google

und mit denen, die für den johanneiſchen Urſprung der Apokalypſe ſprechen. Denn mit jenen ſtimmten innere Gründe zuſammen. Das Evangelium harmonire mit den als unzweifelhaft anerkannten Briefen und beide das Evangelium und die Briefe zeigen uns denſelben Charakter, den uns einige aufbehaltene Züge der hiſtoriſchen Tradition über Johannes darſtellen. Hingegen die Discrepanz zwiſchen dem Evangelium und den Briefen auf der einen und der Apokalypſe auf der andern Seite in Betreff der Sprache und der Ideen ſei dem erſten Eindrucke eine faſt totale. Indeſſen gerade in dieſer Beziehung glaubt Ref. daß jene Discrepanz ſich vollkommen heben laſſe und an der Autorität des erſten Eindrucks und am Zweifel zweifeln zu dürfen. Beruht die Discrepanz nämlich beſonders darauf, daß wir in der Apokalypſe den altteſtamentlichen Charakter auf den Boden des N. T. hinüberverſetzt ſehen, ſo werden wir nur deshalb unheimlich überraſcht, weil wir uns in unſerm unmittelbaren chriſtlichen Gefühl zu ſehr entwöhnt haben, den Herrn und die Jünger auf dem hiſtoriſchen Boden zu denken und mit der geſchichtlichen Vorausſetzung, welche die Grundlage ſo vieler ihrer Handlungen, Anſchauungen und Ausſprüche bilden. Wir haben verlernt im N. T. ſeinen Hintergrund, das A. T., zu ſehen und wenn wir uns nicht religionsphiloſophiſch die in der Aufklärung untergegangene alte Anſchauung wieder vermitteln, müßte das Licht des Evangeliums, ohne das ſtarke und grelle Colorit des A. T. in ſich aufzunehmen und zu verklären, reines Licht werden, d. h. Licht, in dem Nichts, kein Unterſchied mehr geſehen wird. Am meiſten iſt dieſe Gefahr eingetreten in der Auffaſſung des Evangeliums Johannis und dadurch war auch beſonders der Kritik vorgearbeitet, wenn ſie es endlich ganz aus der urſprünglichen hebräiſchen Sphäre verwies und in den Kreis der degenerirten alexandriniſchen Spekulation herabzog. Wird aber die bewundernswürdige Durchdringung der altteſtamentlichen Anſchauung und des

chriſtlichen Prinzips anerkannt werden, die gerade im Evangelium Johannis vorliegt, dann wird auch das Verhältniß der Apokalypſe zu dieſem Evangelium nicht mehr als Diskrepanz erſcheinen und ihr Prozeß wird von der Kritik nicht mehr getrennt werden können. Beide werden dann zuſammen ſtehen und gewinnen.

Die Sache des vierten Evangeliums führt der Herr Verf. nun weiter, indem er die innern Zweifelsgründe beurtheilt, die aus der Vergleichung des vierten Evangeliums mit den drei erſten hergenommen werden. Es ſind dies die hiſtoriſchen Widerſprüche und die Differenz der Darſtellung Chriſti. Von den erſteren hebt Ref. die Verſchiedenheit des Schauplatzes, in welche die Evangelien die Thätigkeit des Erlöſers verlegen, und dasjenige hervor, was der Herr Verf. zur Löſung dieſes Widerſpruchs aufſtellt. Die Synoptiker bieten allerdings beſtimmte Andeutungen auf den mehrmaligen Aufenthalt Chriſti in der Hauptſtadt dar; die Erzählung Luc. 10, 38. giebt einen beſtimmten Beleg dafür, daß manches von den Synoptikern ohne genauere Bezeichnung der Lokalität Erzählte in der Hauptſtadt oder in ihrer Nähe vorgefallen iſt; allein es bleibe doch immer die Schwierigkeit, daß ſich bei den Synoptikern gar kein beſtimmter Bericht von den Feſtreiſen finde. Der Herr Verf. erwiedert darauf, daß die Beantwortung der Frage, warum ein Geſchichtſchreiber und namentlich ein Verfaſſer von Memoiren den einen Gegenſtand erwähnt, den andern übergeht, nur bei vollſtändiger Kenntniß der Umſtände, unter denen er ſchreibt, und der Rückſichten, mit denen er ſchreibt, gegeben werden könne. Obgleich nun die vorliegende Frage mit der andern noch nicht genügend beantworteten über das Verwandtſchaftsverhältniß der drei erſten Evangelien zuſammenhänge, ſo laſſe ſich doch wenigſtens folgende Bemerkung machen: Die ſchriftliche Evangelienüberlieferung in den Synoptikern iſt anerkanntermaaßen aus der Grundlage eines mündlichen Ueber-

Digitized by Google

lieferungskreiſes hervorgegangen; dieſer wurde von den galiläiſchen Jüngern zuerſt in Jeruſalem vorgetragen, zum Theil wohl unter ſolchen, welche die in Jeruſalem ſelbſt vorgekommenen Vorgänge kannten, daraus ſei es wohl erklärlich, daß ſie vorzugsweiſe die galiläiſchen Wunderwerke erzählten. Aber vollkommen erklärt ſcheint dem Ref. hiermit noch nicht der Umſtand, daß die Unterbrechung der galiläiſchen Wirkſamkeit durch die regelmäßigen Feſtreiſen gar nicht beſtimmt erwähnt, nur unwillkührlich wie Matth. 23, 37. angedeutet wird. Ref. glaubt, es muß zu der Erklärung noch das Moment hinzugefügt werden, daß für den urſprünglichen mündlichen Ueberlieferungskreis die Feſtreiſen, eben weil ſie regelmäßig waren und für den Juden ſich von ſelbſt verſtanden, keine Bedeutung hatten. Erſt ſpäter als der jüdiſche Lebenskreis durchbrochen war, die evangeliſche Tradition ſich vollendet hatte und nun ein einzelner nach einem mit Bewußtſein gebildeten Plane das Leben Jeſu niederſchrieb, erſt dann konnte und mußte ſich aber auch die Reflexion auf jene Feſtreiſen richten.

Ueber den kritiſchen Satz, daß die Differenz des Chriſtus der erſten Evangelien und des Chriſtus des vierten eine totale ſei und daß die johanneiſche Darſtellung den Charakter des Gemachten habe, handelt der Herr Verf. ſehr ausführlich. Zunächſt ſei der Reichthum Chriſti ein hinlänglicher Erklärungsgrund für die Verſchiedenheit der ſynoptiſchen und johanneiſchen Darſtellung. Sodann ſei es nicht auszuſchließen, daß die eigene Perſönlichkeit des Biographen den geiſtigen Charakter des Bildes, das er entwirft, beſtimme, es ſei dies ſogar nothwendig, da das Objekt erſt in den eigenen Geiſt deſſen untergetaucht ſein muß, der ſich an ſeine Darſtellung begiebt. Nun aber vorausſetzen, daß von ſolchen in verſchiedenen Individualitäten ſich verſchieden geſtaltenden Darſtellungen nur die Eine wahr ſein könne, heiße einen dürftigen Begriff von Wahrheit haben. So ſeien ſelbſt im Großen in der

Digitized by Google

chriſtlichen Kirche beſtimmte Momente der chriſtlichen Wahrheit je nach der Auffaſſungskraft der Individuen mit Zurücktreten der andern ausgebildet worden. Wie verſchieden ſei der Lehrkreis, den Jacobus und der, den ein Paulus aus der chriſtlichen Ueberlieferung ableite! Wie verſchieden habe die morgenländiſche Kirche in der Lehre von Gott, die Abendländiſche in der Lehre vom Menſchen den Mittelpunkt ihrer geiſtigen Entwicklung gefunden! Nach allen geſchichtlichen Angaben ſei nun Johannes eine jener weiblichen Seelen geweſen, welche, weniger zum Hervorbringen, als zum Empfangen geeignet, weniger diskurſiv als intuitiv mit inniger Hingabe in die Perſönlichkeit ihrer geiſtigen Leiter aufgehen und vorzugsweiſe dem, was das Gemüth anſpricht, ſich hingeben. Es dürfte daher nicht befremden, wenn vieles, woran andere vorübergingen, gerade von ihm aufgenommen und verſtanden wurde. Die Vorausſetzung, von der dieſe Reflexionen ausgehen, daß nämlich die Differenz beider Berichte eine totale ſei, laſſe ſich aber nicht halten. In Form und Sache fänden ſich mannichfache Berührungspunkte und gerade in dem, was man zu den ſogenannten myſtiſchen Eigenthümlichkeiten des Johannes rechne, die vollkommenſte Uebereinſtimmung. Auch das ſei nicht außer Augen zu laſſen, daß die Synoptiker bei ihren ſchriftlichen Mittheilungen von einem bereits fixirten mündlichen Ueberlieferungskreiſe ausgegangen ſind. In dieſem Kreiſe mußten ſich wegen der innern Beſchaffenheit der Mehrzahl der Apoſtel und wegen der geringern Empfänglichkeit der Mehrzahl der erſten Hörer und vorzüglich wegen der viel größern Behaltbarkeit gerade ſolche Redeelemente finden, wie die erſten Evangeliſten ſie vortragen. Das Evangelium Johannis ſei hingegen weit ſpäter und unabhängig von dieſem Ueberlieferungskreiſe mit freier Reflexion abgefaßt.

Indeſſen noch bleibt das übrig, was die Kritik das Hauptmoment in dieſer Sache nennt. Daß nämlich

Digitized by Google

Chriſtus im Evangelium in denſelben Formen ſpreche, in denen der Jünger in ſeinen Briefen ſich bewege, ſei ein Beweis, daß im Evangelium nicht der Meiſter ſondern der Jünger rede, ein Beweis, der dadurch unwiderleglich werde, daß der Evangeliſt die ihm eigenthümlichen Redensarten auch dem Täufer leihe, Joh. 1, 15—18. 3, 27—36. Dagegen beweiſ't der Herr Verf. aus der erſten Stelle, wo V. 16. an die Auseinanderſetzung des Evangeliſten in V. 14. anknüpft, daß es dieſer an der Art habe, ohne genauere Bezeichnung des Uebergangs von fremder Rede zu ſeiner eigenen überzugehen. Die Annahme deſſelben Falls werde bei der zweiten Stelle unterſtützt und ſelbſt nothwendig gemacht durch die Vergleichung des verſchiedenen Charakters der Worte von V. 27—30. und der zweiten Hälfte von V. 31—36. Während dieſe das Gepräge des Evangeliſten an ſich trage, ſei, was wir in der erſten Hälfte leſen, durchweg dem Charakter des Täufers angemeſſen. Ueberhaupt finde ſich in den Reden des Täufers durchaus nur entweder, was auch die erſten Evangeliſten geben oder was aus dem altteſtamentlichen Charakter ſich erklären läßt. Von dieſer Uebereinſtimmung ſtatuirt der Herr Verf. nur Eine Ausnahme, nämlich den Ausſpruch K. 1, 15. Allein wenn hier der Täufer von dem, der nach ihm kommt, ſagt: er ſei ſchon vor ihm hervorgetreten wegen ſeiner Prärogative der Präexiſtenz überhaupt, ſo iſt auch das auf dem Standpunkt des Täufers vollkommen erklärlich. Denn rein altteſtamentlich war dieſer Standpunkt nicht mehr, ſondern er bildete eben den unmittelbaren Uebergang vom A. T. zum Neuen, und zwar mit beſtimmt reflektirendem Bewußtſein. Hier konnte der Täufer das Prinzip der Offenbarung, was nach ihm in der Vollendung auftreten ſollte, weil er der Einheit deſſelben gewiß war, auch in der Vergangenheit ſchon als thätig anſchauen und dieſe frühere Offenbarung in der Präexiſtenz und Ewigkeit des Offenbarers begründet ſehen.

Wenn nun die Reden des Täufers im Ganzen treu und mit den Synoptikern übereinſtimmend berichtet werden, ſo begründet hierauf der Herr Verf. mit Recht einen günſtigen Rückſchluß auf die Darſtellung der Reden Jeſu und giebt noch eine äußerſt anziehende Entwicklung der Art und Weiſe, wie die Uebereinſtimmung und Abweichung der eigenen Diktion des Johannes und der des Erlöſers näher zu faſſen ſei. Schon die weibliche ſich hingebende Natur des Evangeliſten mache es wahrſcheinlich, daß, was den Reden Jeſu bei Johannes eigenthümlich ſei, aus der innigern Auffaſſung des Geiſtes des Meiſters abzuleiten ſei. Nur Folgendes müßte auf Rechnung des Schülers geſetzt werden. Zuerſt der Satzbau, da wir die Reden des Herrn in der Ueberſetzung beſitzen. Näher der Ton der kindlichen Einfalt, die das vierte Evangelium auszeichnet. Die Kreisbewegung der Gedanken ferner, die ſo oft Wiederholungen mit ſich bringt. Gerade jenen receptiven, weiblichen Naturen ſei es eigen, nur auf einige wenige große Ideen ihr inneres Leben zu fixiren und ohne weitere diskurſive Gliederung derſelben in ihre Totalanſchauung aufzugehen. Endlich, da ſich für ſolche Gemüther die Wahrheit in wenige große Sätze auseinanderlege, ſo unterſcheiden ſie auch wiederum nicht mit Strenge, was dieſe Hauptſätze umfaſſen, ihr Auge ſei mehr auf die Einheit, als auf die Verſchiedenheit gerichtet und was an ſich Eines iſt, ſchauen ſie auch als Eines an; auf dieſe Weiſe erkläre ſich die Zerfloſſenheit der Gedanken, die auch auf Rechnung des Jüngers komme. —

Den geſchichtlichen Beweis der Glaubwürdigkeit der evangeliſchen Geſchichte aus den Evangelien ſelbſt erweitert der Herr Verf. endlich zum Erweis aus der Apoſtelgeſchichte und den neuteſtamentlichen Briefen, S. 372—396. Er beweiſ't, daß eben ſo wie Jahrtauſende lang die Weiſſagung Chriſto vorangegangen ſei, ihm das Wunder nachgehe und die Kräfte, die er geweckt hat, noch eine Zeitlang

Digitized by Google

in größerem oder geringerem Maaße thätig ſeien. Das Walten dieſer Kräfte in der Gemeinde, laſſe einen Rückſchluß darauf machen, daß ſie dem Haupte der Gemeinde nicht gefehlt haben.

Den geſchichtlichen Beweis vollendet der Herr Verf. durch den Vergleich der evangeliſchen Geſchichte mit anſcheinend parallelen Sagenkreiſen, S. 396—429. Es bedurfte dieſer Punkt der gründlichen Behandlung, die er von dem Verf. erhalten hat. Schon die alten heidniſchen Gegner des Chriſtenthums haben ſolche parallelen Sagenkreiſe, indem ſie ihren geſchichtlichen Charakter vorausſetzten, dazu benutzt, um das Chriſtenthum herabzuſetzen. Und während neuere Apologeten ſich gern auf jene Parallelen beriefen, um die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der chriſtlichen Idee zu erweiſen und nur darin fehlten, daß ſie über der Paralleliſirung das Moment des Unterſchieds nicht genug beachteten, hat der Zweifel an der Wundergeſchichte des N. T. im Gegentheil aus den Parallelen Nahrung erhalten.

Mit beſonderer Umſicht und Beſonnenheit verfährt der Herr Verf. in dieſer Unterſuchung. Er vergleicht zuerſt die neuteſtamentlichen Berichte mit dem apokryphiſchen Sagenkreiſe. Nicht das innere religiöſe Intereſſe ſei es, welches dem apokryphiſchen Geſchichtſchreiber den Impuls gegeben, ſondern ſein Motiv ſei die kindiſche Freude an dem Mährchenhaften. Die Reden des Herrn treten in den Hintergrund und gemäß der ſchon im Entſtehen begriffenen Heiligenlegende bekommen die Eltern, die Brüder, die Apoſtel Jeſu eine große Bedeutung. Wolle man nun beide Wunderkreiſe, den apokryphiſchen und den kanoniſchen, dem Gebiete der erfinderiſchen Sage anweiſen, ſo müſſe die ungeheure Verſchiedenheit des Charakters des einen von dem andern als ein ſchwer zu löſendes Problem erſcheinen. Denn mit der Kritik beide als die Mythenproduktion einer primären und ſekundären Periode zu bezeichnen, widerſpreche

dem Geſetz, welches die Geſchichte von der Entwicklung des mythologiſchen Bewußtſeins leite. Nach dieſem ſei vielmehr das Groteske und Phantaſtiſche das erſtere, welches im Großen der geſammten Geſchichte der Mythologie, ſo wie innerhalb jedes einzelnen Mythenkreiſes, der edleren Vereinfachung vorausgehe. Allerdings gebe es auch eine Gattung mährchenhafter Mythen, welchen eine einfachere Geſtaltung vorausging. Aber dieſe Form trete nur ein, wenn der geſchichtliche Anlaß längſt zurückgetreten war, oder wenn lange nach der Periode friſcher Mythenbildung der Glaube an die Mythen nur noch künſtlich feſtgehalten wird. Keiner von beiden Fällen erlaube eine Anwendung auf die apokryphiſchen Evangelien.

Gefährlicher, als die Parallele mit dem apokryphiſchen Wunderkreis, der von der chriſtlichen Kirche ſelbſt verworfen wurde, ſcheine nun die Parallele der Wunderſage der katholiſchen Kirche, die von den ſtärkſten äußern Zeugniſſen unterſtützt und von der Kirche anerkannt ſei. Der Herr Verf. ſondert nun in dieſer Beziehung dasjenige vom Stamm der katholiſchen Wunderſage ab, was durch den innern abentheuerlichen Charakter, wie durch gänzlichen Mangel an hiſtoriſcher Beglaubigung ſich dem apokryphiſchen Gebiet anſchließe, ſodann dasjenige, bei dem abſichtlicher Betrug und grobe Selbſttäuſchung obgewaltet habe. Endlich ſtatuirt er mit Recht Erſcheinungen magnetiſcher und ſomnambuliſtiſcher Art, da im Mittelalter und insbeſondere in jenem Stande, wo das Wunderbare beſonders heimiſch iſt, im Mönchs- und Nonnenſtande ein Vorwalten des nervöſen Lebens anzunehmen ſei, durch welches die viſionäre, ekſtatiſche und excentriſche Form, in der die Frömmigkeit ſich offenbart, erklärlicher werde. Alles das ſei ein ungemein großer Unterſchied zwiſchen dem Charakter des ganzen Legendengebietes und dem der evangeliſchen Geſchichte.

Am wenigſten könne mit dem evangeliſchen Wunderkreiſe der der muhamedaniſchen Sage parallel geſtellt wer-

den. Denn dieſe habe ſich gebildet trotz dem, was Muhamed im Koran ſelbſt bekennt, daß ihm die Kraft, Wunder zu thun, nicht verliehen ſei.

Den Schluß ſeines Werks bildet der Herr Verf. mit der Prüfung der kritiſchen Argumentation gegen die hiſtoriſche Glaubwürdigkeit der evangeliſchen Geſchichte, die ſich auf die Widerſprüche in den evangeliſchen Berichten gründet. Der Herr Verf. hat auch bei dieſem Abſchnitt das Verdienſt, die Sache auf ihren richtigen Standpunkt und zum beſtimmten Ausdruck gebracht zu haben. Er bemerkt, daß wir in der Geſchichte das Geſchehene als Erſcheinung der Idee anzuſehen haben und in der Erſcheinung wieder zu unterſcheiden, was zum Ausdrucke der Idee nothwendig ſei, und das Zufällige und nur Mögliche, welches eben darum auch eben ſowohl anders ſein könnte. Inſofern nun das allgemein menſchliche Intereſſe bei der Geſchichte auf die Erſcheinungen im Großen gerichtet ſei d. i. auf die in demſelben liegenden Ideen, dieſe aber bei allen Differenzen und Zufälligkeiten ſich in den meiſten Fällen mit Sicherheit erkennen laſſen, ſo werde mit Recht geſagt, daß im Allgemeinen die Geſchichte Wahrheit überliefere. Je mehr dagegen das Intereſſe an der Hiſtorie ein partikuläres ſei und ſich daher auf die Zufälligkeiten richte, deſto größer werde die Unſicherheit der Hiſtorie. Werde dies auf die evangeliſche Geſchichte angewandt, ſo ſei das allgemein menſchliche Intereſſe an der Geſchichte Chriſti ein religiöſes und je kräftiger dieſes ſei, deſtomehr treten die Differenzen hiſtoriſcher, chronologiſcher, antiquariſcher Art zurück. Dieſer Standpunkt der Betrachtung ſei aber derſelbe mit dem, von dem auch die evangeliſchen Berichterſtatter ſelber ausgegangen waren.

Mit dieſer Auseinanderſetzung ſchließt der Herr Verf. ſeine Vertheidigung der Glaubwürdigkeit der evangeliſchen Geſchichte. Er hat nun in der That das Gewebe der kritiſchen Reflexionen, die als Kriterien und Maximen theils

Digitized by Google

auf philoſophiſche Geltung Anſpruch machen, theils durch die Geſchichte ſich zu ſtützen ſuchen, durchbrochen, indem er einerſeits jene beſchränkten Maximen zur vernünftigen Allgemeinheit fortführte und damit aufhob, andererſeits in der Geſchichte dieſelbe vernünftige Nothwendigkeit nachwies und das Verhältniß der allgemeinen Idee zum Einzelnen der Geſchichte beſtimmte. Der Herr Verf. hat es dadurch möglich gemacht, daß künftige Arbeiter auf dieſem Felde ſowohl in der Exegeſe der Evangelien wie in der ſpekulativen Entwicklung der chriſtologiſchen Idee nun frei und ungehindert fortſchreiten können und an Allem, was auf dieſen Gebieten von nun an geſchehen wird, hat er durch ſeine Vorarbeit weſentlichen Antheil. Es wird ſein Werk zwar bei manchem Leſer das Bedürfniß erwecken, daß die in ihm vertheidigten Grundſätze in der Vernünftigkeit der einzelnen Fakten der evangeliſchen Geſchichte ihre Bewährung nachwieſen und weil er dieſe Art der Beweisführung im vorliegenden Werke noch nicht in ſtrengem Zuſammenhange antrifft, wird er am Schluß ein Gefühl des unbefriedigten Bedürfniſſes von ſich nicht abwehren können. Indeſſen ein ſolcher Leſer wird zur beſten Klaſſe von Leſern, die dieſem Werke zu wünſchen ſind, gehören. Der Kampf jenes Gefühls und des Bewußtſeins des Trefflichen, was hier geleiſtet iſt, wird zur Anerkennung führen, daß die Arbeit des Herrn Verf. ihrer Beſtimmung nach eben jenes Bedürfniß hervorrufen, und, was die Hauptſache iſt, rechtfertigen ſollte und durch die Lebhaftigkeit des hervorgerufenen Bedürfniſſes beweiſ't, daß es daſſelbe gerechtfertigt hat. Nicht durch einen verſchuldeten Mangel und durch das, was ihm fehlt, ruft das Werk jenes Bedürfniß hervor, ſondern durch ſeinen poſitiven Gehalt, da es vom Reflexions-Standpunkte zur wiſſenſchaftlichen Betrachtung den Uebergang bildet und dieſe zum unmittelbaren Reſultate hat. Der Herr Verf. hat damit ſeinem perſönlichen Standpunkt, der ein für unſere Zeit bedeutungsvolles Mittelglied zwiſchen der Reflexions-

bildung und der Spekulation bildet, einen angemeſſenen Ausdruck gegeben. Und wie es bei jeder vollendeten Darſtellung eines ſolchen Mittelſtadiums der Fall iſt, daß der Darſteller ſich dadurch gerade mit ſeinem Standpunkt auseinanderſetzt und ſich über ihn erhebt, ſo iſt auch zu erwarten, daß der Herr Verf. zur ſyſtematiſchen Entwicklung des von ihm vertheidigten Inhalts übergehen und das Reſultat, zu dem ſein Werk hinführen muß, verarbeiten werde.

B. Bauer, Lic.

II.

Propädeutik der Neuteſtamentlichen Theologie von C. Steph. Matthies. Greifswald, bei E. Mauritius 1836. S. XII, 386.

Der Herr Verf. dieſer Schrift geht von dem gegenwärtigen Zuſtande der neuteſtamentlichen Hermeneutik aus. Bei ſorgfältiger Beachtung deſſen, was für dieſe Disciplin geleiſtet ſei, könne man doch nicht verkennen, daß das wiſſenſchaftliche Gepräge einer objektiven Sachentwicklung zu ſehr in dem unbeſchränkten Spielraume einzelner Grundſätze und Vorſchriften ſchwinde. Dagegen beabſichtigt der Herr Verf. der Hermeneutik dadurch ihren objektiv wiſſenſchaftlichen Gehalt und Beſtand zu ſichern, daß er ſie in den Kreis der andern neuteſtamentlichen Disciplinen genetiſch einfügt und als frei aus der Sache ſich erzeugendes und dadurch nothwendiges Moment des geſammten neuteſtamentlichen Studiums darthut. Zu dem Ende ſchickt

Digitized by Google

der Herr Verf. 1. die Unterſuchung voran über die kanoniſche Bildung, authentiſche Abfaſſung und originelle Bedeutſamkeit des N. T. Sodann 2. giebt er Aufſchluß über die geſetzmäßige Entwicklung des neuteſtamentlichen Sprachidioms, über den Text und über die Auslegung und 3. ſtellt er den Inhalt im Lehrzuſammenhange dar. Als ſyſtematiſche Entwicklung des neuteſtamentlichen Geſammtinhaltes bildet vorliegendes Werk ein propädeutiſches Ganze.

Der Verlauf dieſer Entwicklung iſt innerhalb der einzelnen Momente folgender:

1. Im erſten Theil werden die neuteſtamentlichen Schriften in Betracht gezogen zuerſt in Bezug auf ihre Sammlung, Authentie und Integrität. Sodann wird der beſondere Charakter der neuteſtamentlichen Schriften beſtimmt. Vor allem iſt hier hervorzuheben, wie die eigenthümliche Darſtellung des gemeinſamen evangeliſchen Inhalts in den einzelnen Schriften charakteriſirt wird. Das Leben Chriſti, mit dieſem Grundſatze beginnt der Herr Verf. die Auseinanderſetzung, als Heilsgegenſtand der chriſtlichen Anſchauung biete in ſeinem Verhältniſſe zu Gott und zur Menſchheit ſelbſt die objektiven Seiten für die charakteriſtiſchen Unterſchiede in der Darſtellung dar, wodurch entſprechend die Ausbildung der ſubjektiven Eigenthümlichkeit beſtimmt werde. Hauptſächlich ſei es zunächſt angekommen auf möglichſt ausführliche Berichterſtattung über Abkunft, Geburt, Erziehung und Jugend, Lehren, Thaten und Schickſale des Erlöſers, wovon in meiſt erzählender Geſchichtsform die drei erſten Evangelien Zeugniß ablegen. Eigenthümlich unterſchieden von einander ſeien dieſe wieder in folgender Weiſe. Das Evangelium Matthäi hebe im Leben Chriſti vor allem die Verwirklichung des durch die Vorzeit vermittelten göttlichen Heilplanes hervor und zwar in religiöſem Geſchichtszuſammenhange mit den meſſianiſchen Erwartungen und Weiſſagungen. Es ſei einfacher Ausdruck des mit dem faktiſch

chriſtlichen Inhalte noch am meiſten dem früheren Vorſtellungskreiſe zugewandten Bewußtſeins. Bereits freier von ſolchen der Religioſität einheimiſchen Rückſichten ſei das Evangelium Marci, es ſei gleichſehr für heidniſche als jüdiſche Leſer berechnet. Der eigenthümliche Grundzug des dritten Evangeliums hingegen ſei die univerſelle Beziehung, in welche der dargeſtellte Inhalt namentlich zu den Heiden, allgemein zur Menſchheit geſetzt werde. Den Unterſchied des Evangeliums Johannis und der drei erſten Evangelien faßt der Herr Verf. in dieſer Weiſe: die Synoptiker heben weſentlich die Fülle des Geſchehenen hervor, Johannes die Abſolutheit der Perſönlichkeit Chriſti; während dort der Charakter im Ganzen hiſtoriſch ſei, ſei er hier weſentlich chriſtologiſch. Das eigenthümliche Verhältniß der neuteſtamentlichen Briefe zu den Evangelien ſetzt der Herr Verf. darein, daß nun das Leben Chriſti auch in ſeiner ewigen Beziehung zur gläubigen Subjektivität dargeſtellt, als der vorbildliche Typus des chriſtlichen Weſens und Wandels, als das abſolut verklärte Selbſt der Menſchheit gefaßt werden mußte.

Nach der Charakteriſtik der einzelnen neuteſtamentlichen Schriften geht der Herr Verf. dazu über, das Evangelium im Verhältniß zur Vor-, Mit- und Nachwelt zu betrachten. Als in einer beſtimmten Zeit offenbar geworden, weiſe die chriſtliche Religion zugleich auf Vergangenheit und Zukunft hin, laſſe in jener ihre zeitliche Vorausſetzung und Vorbereitung, in dieſer ihre weitere Ausbreitung und lebensreiche Bewährung erkennen. Ihre Vermittlung, Verwirklichung und Vollendung durchziehe als unendlicher Prozeß das geſchichtliche Daſein der Menſchheit und die beſondern Geſtaltungen dieſes Prozeſſes ſeien die Prophezeiung, das Wunder und die Inſpiration.

Was zunächſt die Weiſſagung betrifft, ſo ſetze ſie, als ſie im iſraelitiſchen Volk mit Nothwendigkeit hervorgetreten war, in dem allgemeinen Gefühle der leidvollen Gegenwart

die unmittelbare Gewißheit bewährter göttlicher Zuneigung voraus und hiermit zugleich die zuverſichtliche Richtung des Blickes auf die Zukunft hin, deren erſehnter Heilsinhalt, als noch nicht zum Daſein und Genuſſe gelangte Wahrheit vorerſt nur prophetiſch durch die erleuchteten Organe des Geſammtbewußtſeins aufgeſtellt werden konnte. Unmittelbar prophetiſch ſeien die beſondern Formen des gottesdienſtlichen Lebens, des Kultus geweſen. Denn obgleich die Vorſtellungen und Gebräuche, Lehren und Einrichtungen genau beſtimmt ſeien, ſo entbehrten ſie doch noch der geiſtigen Selbſtbewährung, wieſen in dieſer des Geiſtes eben ſo ſehr bedürftigen als ermangelnden Beſchränkung für ihre wahrhafte Formirung über ſich hinaus und würden ſie ſo in der neuteſtamentlichen Beleuchtung als Vorbilder der vollendeten Religionsbeſtimmungen angeſehen. Das Judenthum laſſe demnach in den beſondern Elementen ſeiner religiöſen Verfaſſung Hindeutungen oder Beziehungen gewahr werden, welche mit Rückſicht auf die neuteſtamentliche Anwendung als altteſtamentliche Weiſſagung in ſymboliſch-allegoriſcher Form beſtimmt werden können.

Außer den im Kultus ausgeprägten prophetiſchen Zeichen ſeien es endlich auch die verſchiedenartigſten ſchriftlichen Aeußerungen, welche aus der unmittelbaren Gegenwart ihrer nächſten Beziehung die Zukunft mit ihrem offenbar gewordenen Inhalte berühren und deshalb auf die eine oder andere Weiſe in prophetiſchem Sinne genommen werden. Der Herr Verf. erklärt dies aus einer Unbeſtimmtheit, welche in der vorherrſchenden Spannung des altteſtamentlichen Bewußtſeins und dem hiermit eingetretenen Zwielichte der Anſchauung begründet ſei und in ihrem ſchriftlichen Ausdrucke leicht eine gedoppelte Beziehung zulaſſe. Unſtreitig ſei erſt durch ein evangeliſches Ereigniß an der einen oder andern altteſtamentlichen Stelle die prophetiſche Nebenbeziehung einleuchtend geworden; indeß mit der ausfindig gemachten meſſianiſchen Beziehung ſei ſich

das neuteſtamentliche Bewußtſein auch deſſen gewiß, daß dieſelbe gemäß dem ewigen, wiewohl nicht ſogleich erkannten, Heilszwecke des göttlichen Geiſtes, von jeher in den citirten Worten verborgen gelegen habe und daß die Stelle erſt durch dieſen höhern Sinn ihre wahre Bedeutſamkeit erhalte.

Von den bisherigen prophetiſchen Beziehungen und Deutungen unterſcheidet endlich der Herr Verf. die Weiſſagung in ihrer dem Begriffe adäquaten Form, wo der hellſichtige Blick ausſchließlich auf die Zukunft fixirt, alſo über die partikulären Beſonderheiten der nächſten Umgebung hinaus augenſcheinlich auf das erſehnte Ziel der freudigen Erwartung gerichtet und der Inhalt dieſer Anſchauung in begeiſterten Ausſprüchen dargelegt ſei.

Die neuteſtamentliche Bezugnahme auf prophetiſche Ausſprüche vermittelſt des ἵνα πληρωϑῇ begründet der Herr Verf. in der unmittelbaren Gewißheit des chriſtlichen Selbſtbewußtſeins, daß das Geſchehene als in der Weiſſagung bereits von Gott bezweckt, daher nicht als zufällig erfolgtes Zuſammentreffen, ſondern als abſichtlich gewollte Uebereinſtimmung angeſchaut wurde. Andrerſeits aber könne auch die durch ἵνα ausgedrückte Abſicht oder Zweckbeziehung nicht im Gegenſatze zu ὥστε gefaßt werden; vielmehr ſchließe alles Wahre und Nothwendige in der Abſicht zugleich die Folge und in dieſer jene mit ein. Indeß vom neuteſtamentlichen Geſichtspunkte aus, dem gegenüber der offenbar gewordene Inhalt ſtets als von Gott ewig bezweckt erſcheine, ſei an dem Erfolgten die ideelle Seite des göttlichen Planes Hauptſache und deshalb werde vornehmlich hierauf das Augenmerk fixirt.

Zum Begriff des Wunders gelangt der Herr Verf., indem er die abſolute Heilsoffenbarung in der geſchichtlichen Form ihrer evangeliſchen Erſcheinung faßt und zwar als reale Selbſtentfaltung des unendlichen Inhalts in individueller Beſtimmtheit und freier Perſönlichkeit, ſomit

als concrete Vereinigung des Göttlichen und des Menſchlichen. Und demnach wird das Wunder ſeinem Begriffe nach beſtimmt als die offenbare Aeußerung der abſoluten Gottesmacht in objektiver realer Form, ſo daß dadurch das natürliche Sein dem freien Geiſte gemäß beſtimmt, aber keineswegs in ſeinem geſetzmäßig organiſchen Zuſammenhange vernichtet werde, weil hierdurch der göttliche Geiſt in unperſönlichen Widerſpruch mit ſich gerathen würde.

Die Baſis nun, auf der das Wunder ruhe, ſei das ewige Thun Gottes, ſein ſubſtanzielles Weſen in lebendiger Geſtaltung auszuprägen, ſeinen unbedingten Willen und Rathſchluß frei zu vollführen und das geſammte Daſein durch die Selbſtmacht ſeines allbeſtimmenden Prinzips zu beherrſchen. Dieſes ewige Thun Gottes beweiſe ſich im Wunder ewiger Menſchwerdung, die ſich endlich zur Verſöhnung fortbeſtimme.

An die in Chriſto zur vollendeten geſchichtlichen Erſcheinung gekommenen Wunder der ewigen Menſchwerdung, Verſöhnung und Geiſteseinigung ſchließen ſich aus dem geſchichtlichen Lebensprozeſſe Chriſti ſeine Geburt, Verklärung und überirdiſche Verherrlichung an, weil in dieſen jene ſich ob- und ſubjektiv geſtalten.

In Bezug auf die Geburt Chriſti bemerkt der Herr Verf., daß das göttliche Weſen in ſeiner geſchichtlichen Erſcheinung beſtimmendes Prinzip des natürlichen Daſeins ſei, jedoch ſo, daß auch dieſes, weil durch Gott ſelbſt nach ewigem Geſetz zweckmäßig angeordnet, zu ſeinem Rechte kommt und dem gemäß eine Zerſtörung der organiſchen Geſetzmäßigkeit im Wunder der göttlichen Weſenserſcheinung unmöglich iſt. Nun ſei der Gottmenſch in der That ſeinem unendlichen Weſen und Urſprunge nach aus Gott, nicht aus einem endlichen Individuo gezeugt, alſo lediglich der göttliche Geiſt die erzeugende Macht ſeines göttlich-geiſtigen Lebens. Die perſönliche Offenbarung und lebendige Wirkſamkeit des göttlichen Geiſtes ſchließe aber die individuelle

Digitized by Google

Lebensgeneſis als freigelaſſenes Entwicklungsmoment in ſich. Nur der unmittelbaren Vorſtellung ſchwebe dieſe Vereinigung des unendlichen Weſens und der endlichen Erſcheinung als Negation des bedingenden väterlichen Aktes vor und müſſe letzterer wie ungeſchehen ſchwinden.

An den evangeliſchen Berichten von den wunderbaren Vorgängen bei der Taufe und Verklärung Chriſti erkennt der Verf. eine objektive Veranlaſſung an, ohne welche Vorſtellung und Berichterſtattung ganz unerklärlich ſeien. Aber die miterwähnten beſondern Umſtände, wie ſie gerade ſein mochten oder wodurch ſie veranlaßt wurden, ausfindig zu machen, das ſei wegen der vorhandenen Differenzen und unbegreiflichen Punkte geradezu unmöglich.

In Betreff der himmliſchen Verherrlichung Chriſti in der Auferſtehung, Himmelfahrt und in ſeinem Sitzen zur Rechten Gottes erklärt ſich der Herr Verf. gegen die Auffaſſung, welche ſie nur für eine überſpannte chriſtliche Einbildung halte, es würde dadurch auch das göttliche im Leben Chriſti wirkſame Geiſtesprinzip und deſſen unendlicher Inhalt in ein hingeſchiedenes Abſtraktum verflüchtigt. Dagegen ſei vernunftgemäß mit dem über Raum nnd Zeit erhabenen Beſtehen des Göttlichen, zugleich die himmliſche Verherrlichung Chriſti als zu überſinnlicher Abſolutheit erhobene Weſenslebendigkeit anzuerkennen. Bei jenen Momenten der Verherrlichung Chriſti gehe der Begriff des Thatſächlichen in dem des Abſoluten auf und Wirklichkeit und Wahrheit ſchließen ſich in abſoluter Identität zuſammen, nur daß von der unmittelbaren Glaubens-Gewißheit die Vereinigung des einen mit dem andern in räumlich zeitlicher Geſtaltung fixirt und ſonach mit beſonderen wunderbaren Vorfällen verbunden werde. Werde aber dieſe Verherrlichung, ungeachtet der in den evangeliſchen Berichten widerſtreitenden Punkte in phyſiſcher Lebendigkeit feſtgehalten, ſo ſei ſie hierdurch in die engen Schranken der vergänglichen und dem zeitlichen Schickſale bereits preis-

Digitized by Google

gegebenen Individualität wieder eingeſchloſſen und würde als ſolche, fern von der abſoluten Vollendung nochmals den Tod des Endlichen und Untergang des Individuellen erleiden müſſen.

Hinſichtlich der vollbrachten äußeren Wunder erklärt der Herr Verf., es komme im weſentlichen nur auf Erkenntniß der realen Möglichkeit an und dieſe ſei hinſichtlich der Perſönlichkeit Chriſti in dem concreten Vereintſein der göttlichen und der menſchlichen Natur mitgeſetzt. Es könne dadurch zu Machtäußerungen kommen, welche ohne Beeinträchtigung des Geiſtes der Wahrheit und Freiheit und ohne Vernichtung der ſubſtanziellen Naturgeſetze und des animaliſchen Lebensprozeſſes doch im Bereiche des endlichen Seins und rein ſubjektiven Bewußtſeins unmöglich erſcheinen. Indem nun der Gottmenſch von dem göttlichen Lebensprinzip im Wiſſen und Wollen, Geſinnung und Beſtrebung frei beherrſcht wurde, ſei er auch zu einem Thun bekräftigt, welches über die Sphäre endlicher Wirkſamkeit hinausrage und dadurch ein wunderbares Anſehen erhalte. Aber über ſeine einzelnen nach der individuellen Auffaſſung verſchieden modificirten und abweichend berichteten Wunder klaren Aufſchluß zu geben ſei ſchon wegen des wunderbaren Gepräges derſelben und überdies in Ermangelung rein objektiver, auf Kenntniß aller beſondern Umſtände beruhender Kriterien nicht möglich.

Die Inſpiration endlich beſtimmt der Herr Verf. in ihrem Unterſchiede von der Offenbarung in folgender Weiſe: die Offenbarung ſei in Wahrheit ewiger Gottesakt, welcher die perſönliche Form ſeiner chriſtlichen Beſtimmtheit in Jeſu Chriſto annahm und bewährte, hingegen die Inſpiration als weitere Selbſtvermittelung jener Offenbarung ſei die in den Apoſteln aktive evangeliſche Begeiſterung von dem in Chriſto bereits offenbar gewordenen göttlichen Geiſte. Vermöge der Einheit des in dem Inſpirirten lebendigen Gottesgeiſtes und der menſchlichen Selbſtthätigkeit ſei in

der

der apoſtoliſchen Erkenntniß und Darſtellung des Evangeliums das ſubjektive Wiſſen dem abſoluten Gegenſtande und der ſchriftliche Ausdruck dem in Chriſto offenbar gewordenen Geiſtesworte weſentlich adäquat. Es könne aber nur derjenige Inhalt als inſpirirter oder von dem göttlichen Geiſte dem menſchlichen Selbſtbewußtſein eingegebener angeſehen werden, welcher von der geſtifteten chriſtlichen Religion in weſentlichen Beſtimmungen und objektiven Glaubenspunkten Zeugniß ablegt und ſo zur treuen Urkunde der evangeliſchen Lehre diene.

Ref. hat bishieher die allgemeine wiſſenſchaftliche Grundlage vorliegenden Werkes und damit den Standpunkt des Herrn Verf. in deſſen eignen Worten mitgetheilt, ohne ſich ein Wort des Urtheils zu erlauben. Ehe er zu dieſem übergeht und zu beſtimmen verſucht, wie ſich jene Baſis zu dem auf ihr Erbauten verhalte, hat er noch in Kurzem eine Ueberſicht deſſen zu geben, was dem Leſer in den beiden folgenden Theilen dieſes Werkes dargeboten iſt.

Im zweiten Theil wird zuerſt die neuteſtamentliche Sprache nach ihrem eigenthümlichen Gepräge und nach ihrer innern Geſetzmäßigkeit entwickelt. Die Eigenthümlichkeit der neuteſtamentlichen Sprache begründet der Herr Verf. darin, daß die bibliſchen Schriftſteller in ihrem evangeliſchen Bewußtſein eben ſo wenig nur auf den jüdiſchen als auf den griechiſchen, oder auf einen aus beiden zuſammengeſchloſſenen Kreis von Vorſtellungen beſchränkt ſeien, ſondern der Umkreis ihrer Vorſtellungen ſei ja weſentlich von dem chriſtlichen Geiſte durchleuchtet und wenn nun dieſem an und für ſich ein ſubſtanzielles Weſen nicht abgeſprochen werden könne, ſo habe dann auch die apoſtoliſche Selbſtentwickelung in ihrer ſprachlichen und ſchriftlichen Lehrdarſtellung allmählig über das Hebräiſche und Helleniſche hinaus ein ſelbſtſtändiges Gepräge annehmen und demgemäß auch die griechiſche Sprachform mitunter eigenthümlich modificiren müſſen.

Von dieſem Geſichtspunkte aus beleuchtet der Herr Verf. die grammatiſche Regelmäßigkeit des neuteſtamentlichen Sprachidioms in den Hauptmomenten der ſyntaktiſchen Wortfügung. Es wird das Nomen nach den Caſusverhältniſſen entwickelt, das Verbum nach ſeiner nähern Beſtimmung durch das Genus, Tempus und durch den Modus. Sodann wird die Stellung der Partikeln im zuſammenhängenden Bau der Sprache angegeben, wie ſie zuerſt als Adverbia auftreten, dann als Conjunktionen als Verbindungs-, Beſtimmungs- und Verhältnißpartikeln dienen und endlich als Präpoſitionen die von einander abhängigen Nomina wie das zuſammengehörige Nomen und Verbum in ihren unterſchiedenen Verhältniſſen genau beſtimmen.

Nachdem das geſetzmäßige Sprachgepräge in ſeiner ſyſtematiſchen Ordnung beſtimmt iſt, handelt der Herr Verf. von den ungewöhnlichen Verbindungsweiſen, von der Anakoluthie, der Ellipſe und vom Pleonasmus. Endlich wird die Stellung der bildlichen Redeform und deren Bedeutung für den neuteſtamentlichen Standpunkt angegeben.

Hierauf wendet ſich der Herr Verf. zur Betrachtung des neuteſtamentlichen Textes. Er berichtet über die Handſchriften, ihre urſprüngliche Bildung, äußere Form-Beſchaffenheit und beſonderen Klaſſen, über die Verzweigung der Ueberſetzungen und über die Ausgaben und Recenſions-Syſteme.

Die Texteskritik bahnt der Auslegung des Inhalts den Weg. So kommt der Herr Verf. zum Begriff der Auslegung, als deren unterſchiedne Seiten er die Ueberſetzung, Paraphraſe und den Commentar charakteriſirt. Der Begriff der Auslegung wird ſodann nach ſeiner geſchichtlichen Entwicklung in Betracht gezogen und als Reſultat die nothwendige Durchdringung des philologiſchen, hiſtoriſchen und theologiſchen Moments der Auslegung gewonnen.

Digitized by Google

Für die genetiſche Entwicklung des neuteſtamentlichen Lehrbegriffs, die den dritten Theil dieſes Werks bildet, beſtimmt der Herr Verf. die allgemeine Eintheilung nach den objektiven Grundformen, in welchen das evangeliſche Selbſtbewußtſein die lebendige Geſtaltung und thatſächliche Bewährung ſeines Geſammtinhaltes anſchauet. „Dieſe den bewußten Inhalt in gegenſtändlicher Erſcheinung umfaſſenden Formen unterſcheiden ſich nach beſtimmten Zeitabſchnitten, indem das geſchichtliche Ganze der religiös-ſittlichen Geiſtesentwicklung und göttlichen Heilsordnung in drei Lebenskreiſen zuſammengeſchloſſen wird, von denen das Ende des einen in den Anfang des andern übergeht. Die erſte Sphäre der evangeliſchen Anſchauung umfaßt das heidniſch-jüdiſche Leben in ſeiner Entartung von Gott, die zweite das verſöhnende Leben des fleiſchgewordenen Sohnes Gottes, die dritte das chriſtlich-kirchliche Daſein in ſeiner heiligen Geiſtesgemeinſchaft, ſo daß innerhalb der unendlichen Gegenſtändlichkeit Gott und die entfremdete Menſchheit, Chriſtus und die Verſöhnung, der göttliche Geiſt und die Kirche als Hauptmomente hervortreten.“ Mit Rückſicht hierauf handelt der Herr Verf. im erſten Theil über die vorchriſtliche Heilsermangelung, in dem zweiten über die gottmenſchliche Heilserfüllung, in dem dritten über die chriſtliche Heilsaneignung und verbindet er mit der Entwicklung dieſer allgemeinen Beſtimmungen die Erörterung der beſonderen Lehrpunkte.

Die Fülle des hier dargebotenen Stoffes erlaubt nicht, dieſen dritten Theil in der nähern Entwicklung der beſondern Momente weiter zu ſpezialiſiren. Ref. kann daher nur verſuchen, ihn im allgemeinen zu charakteriſiren und zwar wird er dies thun, indem er damit zugleich einige kritiſche Bemerkungen über die beiden erſten Theile verbinden wird.

Der neuteſtamentliche Lehrbegriff iſt großentheils ſo entwickelt, daß in und mit der bibliſchen Vorſtellung

Digitized by Google

wirklich der Begriff derſelben gegeben wird. Die zuſammenhängende Darſtellung bildet ſich in der Form, daß die betreffenden neuteſtamentlichen Stellen ihrem Hauptinhalte nach wörtlich in das Ganze verwebt und ſo unmittelbar zu allgemeinen ſpekulativen Gedanken erhoben werden oder es wird mit den beigefügten bibliſchen Worten durch die Formel: „das heißt" die wiſſenſchaftliche Erklärung verbunden. Ref. hat ſchon früher (Jahrb. für wiſſenſchaftl. Kritik, Juli 1836. № 14. und 15.) bei Gelegenheit der Anzeige von den Commentaren des Herrn Verf. gerade in dieſer Form der Entwicklung das propädeutiſche Talent deſſelben anerkannt und ſo iſt er fern davon, gerade hier in der „Propädeutik" den weſentlichen Nutzen jener Methode zu verkennen. Aber er kann nicht umhin, auch hier den Wunſch beizufügen, daß es dem Verf. gefallen haben möchte, den innern widerſprechenden Charakter der Vorſtellung bei jedem einzelnen Stadium ſeiner Darſtellung ſchärfer hervorzuheben und erſt durch die Auflöſung des Widerſpruchs den Begriff zu vermitteln. Die beſtimmte und ausdrückliche Reflexion hätte eine bedeutendere Stellung bekommen ſollen.

Im erſten Theile ſeiner Schrift, beſonders im Abſchnitte, wo er das Evangelium im Verhältniſſe zur Vor-, Mit- und Nachwelt betrachtet, hat der Herr Verf. ſelber der Reflexion ſich nicht entziehen können. Wo er vom Begriff des Wunders und von der vollendeten Erſcheinung deſſelben im Leben Chriſti handelt, hat er auch die innern Widerſprüche der Vorſtellung hervorgehoben. Indeß gerade hier zeigt es ſich auch, wie nothwendig es iſt, ſich auf das entſchiedendſte mit dieſem Dämon, der der Vorſtellung inwohnt, auseinander zu ſetzen, wenn er einmal für das Bewußtſein hervorgetreten iſt. Der Herr Verf. weiß, welche Schwierigkeiten der evangeliſchen Geſchichte eigenthümlich ſind, welche Widerſprüche in den einzelnen Berichten eine Totalanſchauung des Faktums erſchweren. Es iſt ein

Digitized by Google

ſchönes Zeugniß ſeines perſönlichen Glaubens, daß er ſich durch ſie nicht zur Läugnung des abſoluten Gehalts fortführen läßt. So entwickelt er S. 76. 77. die Schwierigkeiten, welche dem evangeliſchen Bericht von der himmliſchen Verherrlichung entgegenſtehen und bekennt ſich ſodann zu dem Glauben, daß „mit dem über Raum und Zeit erhabnen Beſtehen des Göttlichen zugleich die himmliſche Verherrlichung Chriſti als zu überſinnlicher Abſolutheit erhobene Weſenslebendigkeit anzuerkennen ſei.“ Aber das Verhältniß des ſpekulativen Gedankens zu dem als thatſächlich Berichteten iſt hiermit nicht bis zu Ende beſtimmt. Beides ſteht nun neben einander, der ſchwierige, widerſpruchsvolle Bericht und die abſolute Wahrheit und noch dazu droht jede Seite, der andern, wenn ſie dergeſtalt auseinandergehalten werden, auch feindlich entgegenzutreten. Wird das beſtimmte Faktum nicht concret in den Bereich des Abſoluten aufgehoben, ſo iſt dies der Gefahr ausgeſetzt, in ein Abſtraktum verflüchtigt zu werden. Nur die Ueberzeugung kann es als abſolute Wahrheit feſthalten und behaupten, aber ſie hat es ſich nicht als ſolche durch und gegen jede Reflexion erworben.

Manche Reflexion, die der Herr Verf. gegen einzelne Seiten des evangeliſchen Berichts anführt, würde auch zu einer Reflexion geworden ſein, die zu der wörtlichen Anerkennung des Berichts führt, wenn er ſie weiter verfolgt d. h. auf die Reflexion reflektirt hätte. Wenn er z. B. ſagt: „wird die himmliſche Verherrlichung Chriſti in phyſiſcher Leibhaftigkeit feſtgehaltn, ſo iſt ſie hiedurch in die engen Schranken der vergänglichen und dem zeitlichen Schickſale bereits preisgegebenen Individualität wieder eingeſchloſſen,“ ſo iſt das ein Widerſpruch, der in der Sache nothwendig liegt, und von dieſer auch vollſtändig gelöſ't wird. Nicht nur in jene Schranken wird die Perſönlichkeit Chriſti durch den Prozeß ihrer Verherrlichung eingeſchloſſen, ſondern dieſen Schranken auch enthoben und vollſtändig von

Digitized by Google

ihnen befreit. Jener Prozeß, in dem der Tod, die Auferſtehung und die Himmelfahrt Chriſti nicht abſtrakt zu ſondern und aus einander zu halten ſind, iſt der zuſammenhängende Verlauf Eines Fakti, welches die abſolute Ueberwindung der Schranken der Leiblichkeit iſt und ſchon mitten im irdiſchen Leben Chriſti begonnen hatte.

Dieſelbe Fürſprache für das Recht der Reflexion erlaubt ſich endlich Ref. auch in Bezug auf das neuteſtamentliche Sprachidiom einzulegen. Der Herr Verf. hat vollkommen Recht, wenn er das ſelbſtſtändige Gepräge desſelben vertheidigt und er hat in vortrefflicher Weiſe die Geſetzmäßigkeit der neuteſtamentlichen Sprache dargeſtellt. Aber wenn auch das evangeliſche Selbſtbewußtſein und ſein Ausdruck eben ſo wenig nur auf dem jüdiſchen als auf dem griechiſchen oder auf einem aus beiden zuſammengeſchloſſenen Kreis von Vorſtellungen beruht, ſo ſteht doch die Sprache des N. T. in einem innern Verhältniſſe zu beiden Kreiſen der Anſchauung und Sprache. Um in die reflexionsloſe ſubſtanzielle Anſchauung des A. T. die reflektirte Beſtimmung der Verhältniſſe einzuführen, dazu hat die griechiſche Sprache dienen müſſen. Die neuteſtamentliche Sprache erhebt ſich über beide Sprachgebiete, aber ſo, daß ſich beide in ihr zu einem individuellen, ſelbſtſtändigen Ganzen durchdringen. Wenn nun Ref. die Forderung aufſtellt, daß auch in der wiſſenſchaftlichen Darſtellung der neuteſtamentlichen Sprache die Reflexion auf ihre Vorausſetzungen jedes Moment der Entwicklung vermitteln müſſe, ſo thut er es wie bei obigen Einwendungen, mit dem Bewußtſein, daß es eben durch die trefflichen Leiſtungen des Herrn Verf. möglich gemacht und erleichtert iſt, zu jener weitern Stufe fortzuſchreiten.

B. Bauer, Lic.

Digitized by Google

III.

Die Authentie des Pentateuch, erwieſen von Dr. E. W. Hengſtenberg. Erſter Band. Berlin, bei Ludwig Oehmigke 1836. S. LXXXIV. 502.

Die neueren kritiſchen Angriffe, wie ſie ſowohl vom ſpekulativ gebildeten Standpunkt Vatke's als von der gewöhnlichen rationaliſtiſchen Baſis v. Bohlens her gegen den hiſtoriſchen Charakter des Pentateuch und gegen den moſaiſchen Urſprung deſſelben geführt ſind, haben ſich gegen die ſupranaturaliſtiſche Wunder-Anſchauung gerichtet. Beide Formen des Angriffs ſetzen voraus, daß in der hiſtoriſchen Auffaſſung der altteſtamentlichen Geſchichte das Selbſtbewußtſein und der Verſtand mit dem Objekt in unauflöslichen Widerſpruch treten müſſe. Der verehrte Herr Verf. unternimmt es nun in vorliegender Schrift jene Angriffe auf den Pentateuch zurückzuſchlagen. Der Erfolg, mit dem es geſchieht, wird ſich danach beſtimmen, wie und in welchem Maaße es ihm gelungen iſt, die hiſtoriſche Ueberlieferung als vernünftig mit dem Selbſtbewußtſein zu vermitteln. Iſt daher die nothwendige Folge der gelungenen Vertheidigung der Beweis, daß die Angriffe der Kritik ſich nicht gegen das Objekt ſelber und gegen die gegenwärtige gläubige Auffaſſung deſſelben, ſondern nur gegen ein Scheinbild und deſſen falſchen Reflex auf einem noch unvollkommenen Standpunkt des Bewußtſeins gerichtet haben, ſo iſt die unumgängliche Vorausſetzung des Gelingens der Vertheidigung, daß der Apologet den eigentlichen Grund des

Kampfes, nämlich die Entzweiung des Selbſtbewußtſeins und des Gegenſtandes richtig gefaßt habe, damit er den Schaden auch gründlich heilen könne.

Ob der Herr Verf. den Grund des Streits in den einzelnen Parthieen ſeines Werks vor Augen habe, iſt nicht nur aus der Anlage und Durchführung deſſelben zu entnehmen, ſondern er hat auch ausdrücklich in den Prolegomenen eine Abhandlung über „die Urſachen der Oppoſition gegen den Pentateuch" (S. ILX.) vorangeſchickt. Er will hier erklären, wie es kam, „daß die Aechtheit des Pentateuch von dem letzten Viertel des vorigen Jahrhunderts an ſo vielfache Angriffe erleiden mußte, und mit ſo großer Zuverſicht und ſo ausgedehntem Erfolg beſtritten wurde."

Um dieſe Erklärung zu liefern, faßt der Herr Verf. zuerſt den Zuſtand der Auslegung des Pentateuch in den Zeiten ins Auge, welche der Kriſis vorangingen. Er zeigt, wie nach dem relativen Höhepunkte, den die theologiſche Auslegung des Pentateuch mit Calvin erreicht hatte, die profane Auffaſſungsweiſe, die Verwäſſerung des Sinnes eingedrungen ſei und den Keim den Läugnung der Aechtheit ſchon in ſich getragen habe. Der Scharfſinn Spencer's habe die Uebereinſtimmung der moſaiſchen Ceremonialgeſetze mit religiöſen Gebräuchen der heidniſchen Völker nachgewieſen, ohne die Verſchiedenheit des Geiſtes zu erkennen, und dadurch die heilige Schrift ihrer Seele beraubt. Sodann habe Clericus alles, was auf einen lebendigen Gott hinweiſ't, als Anthropopathismus und Anthropomorphismus bezeichnet und die Schrift zu einer Schaale ohne Kern herabgeſetzt. Michaelis endlich habe Moſes ſeines wahren Lobes entkleidet, als er in ſeiner Geſetzgebung die Proben einer geſetzgebenden Klugheit aufſuchte, welcher die Religion als Mittel dienen mußte. Die Inconſequenz, daß man dennoch die Aechtheit des Pentateuch noch annahm, ſei in der letzten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts be-

Digitized by Google

ſeitigt worden, als die Pietät gegen die geſchichtliche Ueberlieferung unterging, der Geiſt „ſich für hinlänglich ermächtigt glaubte, allen Lebensſtoff und Gehalt aus ſich ſelbſt zu ziehen." Mit dieſer Beſchränkung des Selbſtbewußtſeins auf ſich ſelber, habe ſich die Bemühung verbunden die Spuren des lebendigen Gottes auch aus der Geſchichte zu tilgen. Die Oppoſition gegen den Wunderbegriff habe die letzte Entſcheidung gegen die Aechtheit des Pentateuch gegeben.

Ref. kann nicht anders als mit dieſer Entwicklung, inſofern ſie auf einfachen geſchichtlichen Daten beruht, übereinſtimmen. Er iſt auch fern davon, den harten Ton, in dem der Herr Verf. gegen ſeine Gegner verfährt, zum Gegenſtande eines Vorwurfs zu machen. Er erkennt es an, daß die Subjektivität, die ſich in ſich ſelber verſchließt und das geſchichtliche Objekt, in dem ſie ſich nicht in ihrer reinen Einfachheit wieder findet, verwirft, die Sünde ſei, die ſich durch die Geſchichte hindurch bewegt. Der ſtrenge Kampf für die Sache und gegen die verſtockte Subjektivität iſt damit unmittelbar gerechtfertigt und ein nothwendiges Moment der gegenwärtigen geſchichtlichen Entwicklung des religiöſen Bewußtſeins. Aber wenn dieſer Standpunkt der Betrachtung eine weſentlich nothwendige Seite des Kampfes iſt, ſo iſt er damit noch nicht der vollendete Sieg über den Feind und kann er es in dieſer Form auch nicht werden. Es fehlt, um es mit Einem Worte zu ſagen, das ruhige Bewußtſein von dem Zweck des Kampfes, welches dieſen, wenn er ſich auch in ſeinem hitzigſten Verlaufe befindet, mit ſeliger Befriedigung überſehen läßt und mit ihm ſelber wieder ausſöhnt. Die „Urſachen" der Oppoſition gegen die Aechtheit des Pentateuch hat der Herr Verf. mit ſeinem pragmatiſchen Scharfſinn in ihren vielfachen Verzweigungen aufgedeckt, aber wenn die Geſchichte des theologiſchen Bewußtſeins von der zweiten Hälfte des ſiebzehnten Jahrhunderts bis

zum Anfang des neunzehnten nicht als ein geiſtiges Terrain daliegen ſoll, mit dem keine Ausſöhnung ſtattfinden kann, muß noch eine andere Weiſe der Betrachtung hinzukommen. Was giebt es Traurigeres, als der Anblick, wie alles Hohe in der heiligen Geſchichte, woran ſich bis dahin der einfache Glaube erhoben hatte, in die gemeinſten Kategorien herabgezogen wurde, bis er in die Einfachheit des Selbſtbewußtſeins zuſammenſank? Die göttliche Weltregierung mußte in jener Zeit gefeiert haben, wenn ſie nicht ihren ewigen Zweck in und mit jenen Bemühungen und durch ſie herbeigeführt hätte. Dieſer Zweck nun, dem der Kampf gegen die heilige Geſchichte dienen muß, kann erſt die Bedeutung dieſes Kampfes vollends aufklären und er iſt kein anderer, als eben der, daß die in der Subjektivität zuſammengeſunkne heilige Geſchichte mit dieſer als Eins erkannt und wieder anerkannt würde. Das feindliche Prinzip iſt nicht das abſolut Böſe, ſondern auch der Boden, auf dem und das Mittel, durch welches die Verſöhnung geſchehen ſollte. Dieſes Bewußtſein vom göttlichen Zweck in der Geſchichte läßt den Feind als Gegner betrachten und entzieht nicht die Berechtigung ihn anzugreifen, aber läßt auch ſeine poſitive Bedeutung erkennen. Die Einſeitigkeit der Stellung, die ſich der Herr Verf. in obiger Darſtellung gegen die Männer der Verneinung gegeben hat, iſt nicht die von ihm S. IV. angegebene, daß er ihre „anderweitigen Verdienſte" nicht in Betracht zieht, ſondern daß er den Zweck, der der Verneinung im göttlichen Haushalt der Geſchichte angewieſen iſt, nicht als Perſpektive ins Auge faßt.

Es fragt ſich, iſt das Verfahren des Herrn Verf. im Einzelnen dieſer ſeiner allgemeinen Anſicht von der Natur des gegenwärtigen Streites angemeſſen und nur von ihr bedingt oder wird er ihr ſelber untreu und geht er in eine andere Weiſe der Polemik ein. Zunächſt muß das Recht des Selbſtbewußtſeins und der Subjektivität dadurch

von dem Verf. anerkannt werden, daß er überhaupt einen Beweis führt, näher dadurch, daß er in der Tradition und ihrem Inhalte die Vernünftigkeit und die ewigen Geſetze der Geiſteswelt nachweiſ't; daß er Ordnung, Zweckmäßigkeit, Harmonie aufdeckt und das Selbſtbewußtſein mit einem Gegenſtande verſöhnt, von dem es ſich zurückgeſtoßen ſah, weil es in ihm Zufälligkeit und Widerſpruch zu entdecken meinte. Sind ſchon dieſe Reflexionen beſtimmt, die Subjektivität und das Objekt wieder zuſammenzuſchließen, ſo geht der Herr Verf. noch weiter zu wahrhaft gründlichen religionsphiloſophiſchen Anſchauungen fort, in denen ſich ihm die Geſetzmäßigkeit der hiſtoriſchen Entwicklung des religiöſen Bewußtſeins aufſchließt. Aber dieſe Inconſequenzen gegen den allgemeinen Standpunkt ſind eben noch Inconſequenzen, d. h. ſie treten noch nicht in freier Univerſalität hervor, ſondern wie ſie mit dem Standpunkt in Widerſtreit ſtehen, ſo werden ſie von dieſem wieder angegriffen, alterirt, beſchränkt und verlieren ſie dadurch die Kraft und Gewalt, die ihnen inwohnt. Die Aufgabe dieſer Anzeige wird demnach ſein, dieſe Uneinigkeit und gegenſeitige Beſchränkung der polemiſchen Stellung des Herrn Verf. und ſeiner gehaltvollen, der Spekulation ſelbſt zugewandten Reflexionen und Anſchauungen nachzuweiſen.

Den erſten Abſchnitt des Werkes bildet die Abhandlung über das „ſamaritaniſche Exemplar und das Vorhandenſein des Pentateuch im Reiche Iſrael." (S. 1—180.)

Schon in der „Chriſtologie" hat ſich der Herr Verf. ein enormes Uebergewicht über die neuere Verſtandesbildung dadurch zu erringen gewußt, daß er ſeichte und ungründliche Auffaſſungen einzelner bibliſchen Stellen und verſchobene Anſichten über einzelne geſchichtliche Parthieen, die für jene Bildung ſchon zu unumſtößlichen Voraus-

ſetzungen geworden waren, mit bewunderungswürdiger Aſſiduität zu beſeitigen gewußt hat. In ſolche Unterſuchungen bohrt ſich der ſinnreiche Verſtand des Herrn Verf. gleichſam ein und immer bringt er Schätze zu Tage, die überraſchend ſind im Gegenſatze gegen die herrſchende Tradition und durch die gründliche Beweisführung ſich dennoch Glauben verſchaffen müſſen. Zu dieſen ſpeziellen Unterſuchungen gehört auch dieſer erſte Abſchnitt des vorliegenden Werkes.

Für einen ihrer ſtärkſten Gründe haben die neuern Vertheidiger der Aechtheit des Pentateuch das Vorhandenſein des Samaritaniſchen Exemplars gehalten. Man glaubte annehmen zu müſſen, daß die Samaritaner ſogleich bei der Entſtehung ihrer Volksexiſtenz den Pentateuch aus dem Reiche Iſrael erhalten haben. Von dieſem Faktum ſchloß man weiter, daß, wenn der Pentateuch überhaupt im Reiche Iſrael vorhanden war, er ſchon zur Zeit der Trennung des Reiches die höchſte Auktorität gehabt haben müſſe und dieſe Autorität habe nur auf der feſten Ueberzeugung von ſeinem moſaiſchen Urſprung beruhen können.

Dieſer Hypotheſe entzieht der Herr Verf. zunächſt ihre Hauptſtütze, nämlich die Vorausſetzung, daß die Samaritaner ein Miſchvolk geweſen ſeien, entſtanden aus den durch Verſchwägerung in einander verſchmolzenen Ueberreſten der Zehnſtämme und den Coloniſten, welche die Aſſyrier ins Land geführt hatten. Er kehrt dagegen zur Anſicht der meiſten ältern Gelehrten zurück, daß die Samaritaner ein urſprüngliches Heidenvolk ſeien, welches nach und nach ſich die moſaiſche Religionsverfaſſung angeeignet und nach dem Exil von den Juden den Pentateuch angenommen habe.

Dem rein heidniſchen Urſprung der Samaritaner ſcheine allerdings der Umſtand zu widerſtreiten, daß ſie ſchon zur Zeit Chriſti darauf Anſpruch machten, von Iſrael abzuſtammen und auf dieſem Vorgeben noch bis in

Digitized by Google

die neueſte Zeit beharren. Allein dieſes Zeugniß des Volkes von ſich ſelber widerlegt der Herr Verf. auf evidente Weiſe daraus, daß die Samaritaner zur Zeit, da die Juden aus dem Exil zurückkehrten, noch nicht im geringſten auf jene Prätenſion gefallen waren und als ſie ſich ſpäter für Nachkommen Iſraels ausgaben, in Zeiten, wenn den Juden Gefahr drohte, ſich als Fremdlinge in Paläſtina bekannten. Daß es trügeriſche Lügenhaftigkeit geweſen ſei, wenn die Samaritaner ſich iſraelitiſcher Abſtammung rühmten, beweiſ't der Herr Verf. ferner aus den Zeugniſſen des A. und N. T. Die Hypotheſe einer Vererbung des Pentateuch aus dem Zehnſtämmereich auf die Samaritaner iſt dadurch beſeitigt. Der Möglichkeit, daß er von den Judäern zu ihnen gekommen ſei, könnte allein die Feindſchaft beider Völker entgegen zu ſtehen ſcheinen. Allein auch über dieſe Schwierigkeit wird der Herr Verf. Meiſter. Er zeigt, wie die Samaritaner einmal durch Reflexion dem Judenthum näher gebracht, da ihr religiöſer Charakter ſelbſtſtändiger Urſprünglichkeit ermangelte, alle Elemente ihrer Wiſſenſchaft und Theologie von den Juden entlehnten; gehaßt von dieſen wurden ſie nur deshalb, weil ſie den Anſpruch machten, zum Volke Gottes zu gehören und weil ſie behaupteten, als Volk ein Recht auf die Theilnahme am Reiche Gottes zu haben. Ihr Haß gegen die Juden gründete ſich wieder darauf, daß dieſe ihre Anſprüche nicht anerkennen wollten, dadurch mußten ſie nur immer mehr zu Entlehnungen von den Juden gereizt werden und es darf uns nicht mehr befremden, wenn ſie den Pentateuch zu ſich herübernahmen. Daß dies nur mit dieſem Buch geſchah, kam von der reflektirenden mit Abſichtlichkeit verbundenen Stellung der Samaritaner her. Weil ſie als Nachfolger der Iſraeliten gelten wollten, konnten ſie die andern Bücher, die zu viel Antiiſraelitiſches enthielten, nicht als canoniſch annehmen, und das Buch Joſua und der Richter, in denen Jeruſalem dem Reiche Iſrael gegenüber noch nicht

Digitized by Google

verherrlicht wird, mußten ſie gleichfalls fallen laſſen, damit ihre ausſchließliche Annahme des Pentateuch nicht zu offenbar als Willkühr erſchiene.

Indem der Herr Verf. auf den Beweis, der von dem ſamaritaniſchen Exemplar hergenommen wird, reſignirt, beweiſ't er das Vorhandenſein des Pentateuch und ſeine geſetzliche Geltung im Reiche Iſrael aus ſeinen Spuren bei den Iſraelitiſchen Propheten Hoſeas und Amos S. 48—125. Er zeigt, wie beide Propheten, wenn ſie den Abfall des Volkes züchtigen, wenn ſie dabei das übertretene Geſetz dem Volke vorhalten und ihm ſeine Strafe verkündigen, auf den Pentateuch, deſſen Sprache und Anſchauung auf das Beſtimmteſte zurückgehen. Ferner bei Reflexionen auf die Geſchichte der Patriarchen und der Befreiung aus Aegypten finden ſich dieſelben Ausdrücke, die den Berichten des Pentateuch eigenthümlich ſind. Endlich wird das Beſtehen der religiöſen Verfaſſung vorausgeſetzt und zwar wieder mit Worten, in denen der Pentateuch dieſelben gebietet.

Die Menge der Beziehungen, die der Herr Verf. zwiſchen den genannten Propheten und dem Pentateuch auffindet, hat auf den erſten Anblick etwas Ueberwältigendes und ſelbſt auf manchen von denjenigen, die die Aechtheit des Pentateuch anerkennen, wird ſie einen beklemmenden Eindruck machen. Es iſt dies Gefühl keineswegs nur ein ſubjektives, ſondern in der Stellung, die ſich der Herr Verf. gegeben hat, begründet. Er will den Gegner ſchlechthin zur Verzweiflung bringen und dadurch überwinden, er häuft zu dem Ende alles, was nur in der leiſeſten Beziehung zum Bereich des Pentateuch ſteht, zuſammen, aber verliert die allgemeine Ueberſicht der Verhandlung außer Augen und der Beweis läuft Gefahr, durch ſeine Ueberfülle Schaden zu leiden. Dieſe Gefahr kommt daher, daß der Herr Verf. den Einwurf in der Form aufgenommen hat, wie ihn die Kritik ausſpricht. Das

Digitized by Google

wird immer von weſentlichem Nachtheil ſein. Denn ſelbſt wenn man von der Vorausſetzung ausgeht, daß die Kritik in den Gegenſtand ſich nicht hineindenken könne, und ihn nothwendig mißverſtehen müſſe, ſo muß man auch vorausſetzen, daß ſie auch in ihren negirenden Einwürfen nicht einmal die Negation einer Seite rein ausſprechen könne, ſondern ſelbſt im Einwurfe ungehörige Vorſtellungen zuſammenwerfe, ſo daß das kritiſche Bedenken erſt zu ſeinem reinen Ausdrucke gebracht werden müſſe, ehe es zu beantworten ſei. Es iſt dies aber wirklich eine nothwendige Erſcheinung der Kritik, ſie muß auch bei der ſcheinbar einfachſten Negation zugleich ihre ganze Verdrehung des richtigen Standpunkts mit ſich tragen und um den einzelnen Einwurf zu beantworten, muß man ihn von der allgemeinen Vorſtellung reinigen, die die Kritik mit ihm verbindet. So ſagt v. Bohlen: „die Propheten ſchärfen niemals eine Vorſchrift mit den Worten des Pentateuch ein" und Vatke: „macht man den Pentateuch zum älteſten Buche des A. T., ſo muß man ſich wundern, daß die Propheten ſeinen Inhalt nicht gründlicher und umfaſſender anzuwenden wußten und nie darauf zurückkamen, um manche Sitten und Gebräuche mit einem Schlage als den Worten Jehova's ſtracks zuwiderlaufend zu bezeichnen." Wird dieſen Einwürfen gegenüber eine tauſendfache Beziehung auf den Pentateuch nachgewieſen, ſo iſt der Streit noch nicht beendet. Der ſcheinbar einzelne und beſtimmte Einwurf holt nach ſeiner Widerlegung und nach dem Falle neue Kraft aus ſeiner allgemeinen Grundlage und ganzen unbeſtimmten Haltung. Wenn z. B. der Herr Verf. Hoſ. 2, 1. in den Worten: „Und ſein wird die Zahl der Kinder Iſrael wie der Sand des Meeres, der nicht gemeſſen wird und gezählt" eine wörtliche Anſpielung auf die Verheißungen der Geneſis ſieht, ſo kann die Kritik ſagen, dieſe Wörtlichkeit komme vielmehr von der Tradition und der ſtereotypen

Digitized by Google

ſtatariſchen Form, in der ſie ſich im Munde des Volkes erhalte. Das Gleiche gilt von den Anſpielungen auf die Geſchichte Jacobs Hoſ. 12, 4. 5. und von andern ähnlichen Fällen. Wenn der Herr Verf. die Worte: „ſie kehren zurück nach Aegypten" Hoſ. K. 8, 12. nur aus der Beziehung auf den Pentateuch erklären will, weil Deut. 28, 68. die Rückführung nach Aegypten dem Volke als Strafe gedroht wird, ſo kann dagegen eingewandt werden, daß die Gefangenſchaft in Aegypten unter dem Volke nothwendig zum Bild und Prototyp aller Drangſal werden mußte, ſo daß ohne Abhängigkeit vom Pentateuch die Propheten aus der allgemeinen Anſchauung des Volks heraus die wiederholte Gefangenſchaft in Aegypten als Strafe drohen konnten. Daß auf Geſetze ſelbſt in wörtlicher Form, wie ſie im Pentateuch verzeichnet ſind, Rückſicht genommen wird, läßt ſich auch beim ſpätern Urſprung des Pentateuch erklären, denn ſie konnten als Herkommen vorhanden ſein und wie dieſes auch ſtatariſch iſt, und in gleichmäßigem Ausdrucke unter dem Volke ſich fortpflanzt, ſo konnten die Ausdrücke, in denen die Propheten darauf hinwieſen und in denen es ſpäter ſchriftlich im Pentateuch fixirt ſei, leicht übereinſtimmen. Andere Ausdrücke endlich können daraus erklärt werden, daß übereinſtimmende geiſtige Verhältniſſe auch von ſelbſt übereinſtimmende Ausdrücke mit ſich bringen, zumal wenn ſie auf einfachen Grundanſchauungen eines Volkes beruhen.

In dieſer Weiſe könnte die Kritik einen großen Theil jener Beziehungen auf den Pentateuch ihrer Kraft berauben und keiner die Ausdrücklichkeit zugeſtehen, die ihnen der Herr Verf. beimißt. Die Kritik verlangte nämlich mit obigem Einwurf ausdrückliche Beziehungen der Propheten auf den Pentateuch d. h. ſolche, in denen die Propheten mit reflektirender Beſtimmtheit auf das Geſetz hinwieſen oder in moderner Weiſe es citirten. Das iſt der beſtimmte Einwurf der Kritik, ſie trug ihn aber falſch genug

in

Digitized by Google

in zu verwirrter Allgemeinheit vor, indem ſie zugleich jede Beziehung auf den Pentateuch leugnete. Der Herr Verf. hat in derſelben unbeſtimmten Weiſe geantwortet. Er hat nicht die verſchiedenen Arten, in denen jene Beziehung ſtattfinden kann, unterſchieden. Jhm gilt jede, auch die leiſeſte, Beziehung ſoviel als ein Citat. Dagegen ſtreitet aber der ganze Standpunkt des altteſtamentlichen Bewußtſeins zur Zeit der ältern Propheten, damals war das Geſetz noch ein gegenwärtiges, und die Subſtanz, in der der Geiſt lebte und ſich bewegte; reflektirende, und etwa citirende Beziehung konnte ſchlechterdings noch nicht ſtatt finden, dieſe bildete ſich erſt zur Zeit des Exils und auch da nur in vereinzelten Fällen. Weil nun das Geſetz noch der Lebenskreis des Bewußtſeins war, ſo mußten im religiöſen Vortrag eine Menge Anſchauungen und Ausdrücke vorkommen, die mit dem Geſetz des Pentateuch übereinſtimmten und ſie konnten ausgeſprochen werden, ohne daß jedesmal die Reflexion die Entlehnung aus dem Pentateuch vermitteln mußte. Natürlich konnte dieſe Reflexion in einigen Fällen hervortreten, wo dann die Uebereinſtimmung in ihrem weiteſten Umfang zu erwarten wäre. Nach dieſen Grundſätzen hätte die Unterſuchung bearbeitet werden müſſen, aber auch dann hätte ſie noch nicht beweiſende Kraft, wenn nicht vorher ſchon die Aechtheit des Pentateuch bewieſen iſt. Denn auch die größte Uebereinſtimmung könnte in der oben angedeuteten Weiſe aus der Art und Weiſe der Tradition, des Herkommens und aus dem Geſetz, daß dieſelben Anſchauungen innerhalb Eines und deſſelben Volksgeiſtes denſelben Ausdruck herbeiführen können, ihrer beweiſenden Kraft beraubt werden. Nur Eine Beziehung auf den Pentateuch Hoſ. K. 6, 12. „ich ſchreibe ihnen die Menge meiner Geſetze" würde die Bedeutung eines Zeugniſſes für das Vorhandenſein des Pentateuch behalten, aber dieſe Stelle nähert ſich auch ſchon der Natur des Citats.

Dieſelbe überſchüſſige aber die Vertheidigung ſchwächende Kraft iſt auch noch der Fortſetzung jenes Beweiſes eigen, wenn der Herr Verf. aus der Geſchichte nach den Büchern der Könige das Vorhandenſein des Pentateuch im Reiche Iſrael zu erhärten ſucht. Wenn z. B. I. Regg. K. 22. Ahab vor dem Feldzuge gegen Aram ſeine Kälberpropheten verſammelt und einer unter ihnen, Zedekia, ſich Hörner von Eiſen machte und ſprach: „alſo ſpricht der Herr: mit dieſen wirſt du Aram ſtoßen, bis ſie aufgerieben ſind“ ſo ſagt der Herr Verf., dieſe ſymboliſche Handlung ſei offenbar Verkörperung des Bildes in Deut. 33, 17: „Sein (Joſephs) erſtgeborner Stier iſt herrlich geſchmückt und Büffelhörner ſind ſeine Hörner, mit ihnen ſtößt er Völker, allzumal die Enden der Erde.“ Allein der Pentateuch konnte auch im Exil erſt abgefaßt ſein und dieſelbe Anſchauung der Macht bei jenem Zedekias als ſymboliſche Handlung, im Deut. als einfaches Bild ſich geſtalten, ohne daß eine Abhängigkeit, die zur Entlehnung des Bildes nothwendig wäre, auf einer von beiden Seiten unumgänglich anzunehmen iſt. Andere Beziehungen auf geſetzliche Beſtimmungen ſetzen voraus, daß das Geſetz im Reiche Iſrael Geltung hatte, als Herkommen unter dem Volke anerkannt war, aber noch nicht, daß das Geſetz auch ſchriftlich exiſtirte.

In den Prolegomenen S. LXXXIII. giebt der Herr Verf. der Abhandlung über das Verhältniß des Pentateuch zum Reiche Iſrael zum geſammten Umfange des Beweiſes die Stellung, daß erſt der Beweis von der Einheit des Zweckes und Planes, der Beziehungen und der Sprache innerhalb des Pentateuch zu führen ſei. Dann ſei nachzuweiſen, daß Moſes im Werke ſelbſt als Verf. bezeichnet werde. Sodann habe jene Abhandlung zu folgen, als Theil einer größern Unterſuchung über den Einfluß, den der Pentateuch auf die ganze ſpätere Entwicklung des Volkes hatte und endlich ſei der ſprachliche, hiſtoriſche und theologiſche Charakter des Pentateuch in Betracht zu ziehen.

Allein nach den obigen Bemerkungen kann Ref. der Unterſuchung über die Spuren des Pentateuch im Reiche Iſrael nicht die Bedeutung zugeſtehen, daß ſie ein beſonderes Moment des Beweiſes ſei, ſondern nur den Werth einer Probe, daß die vorher geleiſtete Beweisführung richtig ſei und mit der ſpätern Geſchichte des Volks in Harmonie ſtehe.

Der zweite Abſchnitt des vorliegenden Werks, die Unterſuchung über die Gottesnamen im Pentateuch, führt die Sache zu dem Punkte, wo ihre Löſung gegeben iſt. In der folgenden Beurtheilung wird daher Ref. auch mit perſönlichem aufrichtigem Danke das Glänzende, Gehaltvolle und Tiefe dieſer Unterſuchung, ſo weit es bei der Fülle des Dargebotenen angeht, hervorheben, aber hier auf dem Höhepunkt des Werkes wird es ſich auch am deutlichſten zeigen, wie ſein unverwüſtlicher Gehalt noch mit dem ſtarren Moment einer unüberwundenen Schranke zu kämpfen hat.

Voran geht eine ſehr belehrende Geſchichte der Unterſuchung von der Zeit der Kirchenväter an, von denen einige wie Tertullian und Auguſtin die ſachliche Differenz zwiſchen deus und dominus erkannten, ohne die ſpeziellere Beziehung des dominus genauer beſtimmen zu können, bis zur erſten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts, wo eine völlige Bewußtloſigkeit über die Differenz der Gottesnamen im Pentateuch eingetreten war, obgleich jüdiſche Gelehrte des Mittelalters der Unterſuchung die richtige Grundlage gegeben hatten.

Der Herr Verf. zeigt ſodann, wie die Sache eine neue Wendung erhielt, als durch Aſtruc zuerſt die falſche Erklärung vorgetragen wurde, wie dieſer von der Vorausſetzung ausgehend, daß keine innere Differenz den wechſelnden Gebrauch der Gottesnamen in der Geneſis beſtimme, den Wechſel nun aus einem äußern Grunde nämlich daraus erklärte, daß Moſes die Geneſis aus verſchiedenen

Digitized by Google

Schriften zuſammengeſetzt habe, unter denen zwei Haupturkunden geweſen ſeien, die ſich durch den ausſchließlichen Gebrauch des Jehova und Elohim unterſchieden. Von hieraus verfolgt der Herr Verf. die weitere Ausbildung der Urkundenhypotheſe und wie in Oppoſition dagegen die ſachliche Differenz der Gottesnamen wieder aufgefunden wurde. Der Herr Verf. beurtheilt die letzteren Verſuche und zeigt, daß namentlich diejenigen Stellen noch unerledigt geblieben ſeien, in denen ſich die Setzung des Elohim ſtatt des erwarteten Jehova einzig und allein aus der Rückſicht auf eine im Folgenden zu berichtende deutlichere und herrlichere Kundgebung Gottes bezieht.

Um nun das Verhältniß beider Gottesnamen zu beſtimmen, unterſucht der Herr Verf. Ableitung und Bedeutung zuerſt des Namens Jehova und dann des Elohim. Was die Ableitung des erſtern betrifft, ſo widerlegt der Herr Verf. die Hypotheſen derjenigen, welche dem Jehova einen ägyptiſchen und derer, welche ihm einen phöniciſchen Urſprung anweiſen wollen. Zur Beſtreitung derjenigen endlich, welche auf die Namensähnlichkeit von Jehova und Jovis bauen, wird erwieſen, daß die Ausſprache des יהוה durch Jehova nicht die richtige ſei, vielmehr ſei die urſprüngliche Leſung יַהֲוֶה oder יַהְוֶה. Es iſt nun dieſe Form das regelmäßig gebildete Futurum von הָוָה = הָיָה ſeyn. Hieraus gewinnt der Herr Verf. ein Zeugniß für das hohe Alter des Namens Jehova, denn im Pentateuch erſcheint die Wurzel הוה ſchon als durchaus im Verſchwinden begriffen und bei der Erklärung des Exod. c. 3. wird ohne weiteres nicht das הוה ſondern das היה gebraucht. Zugleich ergiebt ſich von Jehova die Bedeutung: der Seiende, da das Futurum ſehr oft die Bedeutung der Dauer hat und bei Eigennamen immer die Eigenſchaft bezeichnet, die als weſentliche Beſtimmtheit mit dem Subjekt unauflöslich verknüpft iſt. Der Begriff des reinen,

Digitized by Google

abſoluten und unveränderlichen Seins, wie ihn das יהוה ausdrückt, ſei ein durchaus praktiſcher, daß dasjenige, was Gott in ſich iſt, nur inſofern in Betracht kommt, als es dasjenige bedingt, was er für ſein Volk iſt.

Elohim dagegen, der zu Fürchtende, bezeichne Gott nach der niedrigſten Empfindung, welche in Bezug auf Gott ſtatt findet. Ueber ſein Weſen werde damit nichts ausgeſagt, der Name ſei als ein blos relativer nur oberflächlich; denn die tiefſten Beziehungen Gottes auf den Menſchen, diejenigen, welche von ſeiner Heiligkeit und Liebe ausgehen, ſeien nicht in den Namen aufgenommen. Auch der Plural habe hier ſeine Stelle, da er nur auf die Fülle der Kräfte hinweiſe und über dieſes alles Andere, die Einheit, die Perſönlichkeit, die Heiligkeit unbeachtet und unausgedrückt laſſe.

Nachdem der Herr Verf. noch die hohe Bedeutung entwickelt hat, welche für die altteſtamentliche Anſchauung der Name im Verhältniß zur Sache beſaß, ſo daß der Name Gottes ſein Offenbarſein und ſeine Gegenwart in der Gemeinde bezeichnete, zieht er folgendes Reſultat über das Verhältniß des Jehova zu Elohim:

1. Der doppelte Name muß auch eine doppelte Anſchauung von Gott zur Grundlage haben.

2. Da der Pentateuch eine von Stufe zu Stufe fortſchreitende Offenbarung Gottes berichtet, ſo dürfen wir bei der engen Zuſammengehörigkeit von Namen und Sache erwarten, daß der Verf. die ſachliche Differenz des frühern und des ſpätern Zeitalters durch abſichtlichen und genauen Wechſel verſchiedener Gottesnamen bemerklich mache.

3. Iſt Elohim der allgemeinere, Jehova der tiefere und bezeichnendere Name der Gottheit, ſo mußten dieſe Namen in der Periode bis zur vollendeten Gründung der Theokratie, nämlich bis zur Offenbarung des Geſetzes noch auf eine andere Weiſe wechſeln, wie in der ſpätern Zeit: dieſe Periode hat als die Zeit der allmähligen Selbſtent-

Digitized by Google

wicklung Gottes, ſo weit er in der Welt iſt und der dadurch bedingten allmähligen Fortbildung des Gottesbewußtſeins einen gemiſchten Charakter; je nach dem man auf das frühere unvollkommnere oder auf das ſpätere vollkommnere ſieht, geſtaltet ſich die Betrachtungsweiſe anders. Nach der einen Seite erſcheint der religiöſe Zuſtand dieſer Periode dem der frühern Heidenwelt verwandt; nach der andern erblicken wir in ihr ſchon dieſelben Elemente, welche ſpäter in der Theokratie verbunden und concentrirt vorkommen. Dieſer gemiſchte Charakter mußte in der Periode vor der Geſetzgebung den gemiſchten Gebrauch der Namen Jehova und Elohim hervorbringen. Je nachdem das Verhältniß zum Frühern, die Analogie mit der Heidenwelt oder das Verhältniß zum Spätern, die Analogie mit der Vollendung der Theokratie vorwiegend iſt, muß auch der Name Elohim oder Jehova gebraucht werden.

Dieſe Bemerkungen ſind bei ihrer ſchlagenden Einfachheit von ſo tiefem religionsphiloſophiſchen Gehalt, daß ſie allein ſchon die Abfaſſung der Geneſis in dem moſaiſchen Zeitalter zu erhärten im Stande ſind. Denn eben dieſes Zeitalter war es, in dem die Cataſtrophe geſchah, wie der Herr Verf. an der Stelle Exod. K. 6, V. 2. folgd. zeigt, wo Jehova, der den Patriarchen noch vorwiegend als Elohim offenbar war, ſich vollkommen als Jehova manifeſtirte. Bis dahin war Jehova der werdende, nun der gewordne. Der El Schaddai war für die Patriarchen noch der unentwickelte Jehova, der Jehova in der Offenbarung des Geſetzes und Gründung der Theokratie hat das noch verborgene Weſen des El Schaddai an den Tag gezogen.

Ehe aber aus dem Wechſel der Gottesnamen beſonders in der Geneſis die Zeit ihrer Abfaſſung beſtimmt werden kann, glaubt Ref., muß erſt der tiefe Gehalt obiger Bemerkungen des Herrn Verf. von einigen Momenten be-

Digitized by Google

freit werden, die ſeine Wirkungen weſentlich beſchränken möchten.

In der Art, wie der Herr Verf. obige Regel, die den Wechſel der Gottesnamen determinirt, im Einzelnen als richtig zu beweiſen ſucht (S. 306—414.) liegt etwas Beängſtigendes, ſie wird manchen gegen die große Bedeutung der Regel mißtrauiſch machen, wie z. B. der Recenſent in Tholuck's Anzeiger № 79. 1836. geſteht, durch dieſen Beweis nicht überzeugt zu ſein und „freier athmet," wenn er aus der ganzen Unterſuchung heraustritt und zu einem andern Abſchnitt des Werks übergeht. Der Grund liegt aber nicht in der Regel ſelbſt, ſondern in ihrer nähern Auffaſſung und Anwendung.

Im erſten Kapitel der Geneſis ſteht durchgehends Elohim, obgleich Exod. 20, 11. Jehova als Schöpfer genannt wird und eben ſo gut auch hier im Anfang der Geneſis ſtatt Elohim Jehova geſagt werden konnte, mit Ausnahme K. 1, 27. wo es nothwendig heißen mußte: „und Elohim ſchuf den Menſchen nach ſeinem Bilde, im Bilde Elohims ſchuf er ihn." Denn hier bei der Gottähnlichkeit des Menſchen kam es auf den Begriff der Gottheit überhaupt nach ihrem allgemeinen Weſen an. Wie kommt es, daß nun dennoch in jenem Kapitel Elohim geſagt wurde? Hierauf antwortet der Herr Verf.: „Wie Gott ſich als Jehova allmählig zu erkennen gab, wie er für das menſchliche Bewußtſein nach und nach aus Elohim Jehova wurde, dies nachzuweiſen iſt der Zweck des Verfaſſers. Von dieſem Standpunkte aus nun, nicht darauf geſehen, was Gott in ſich, ſondern was er im Verhältniß zu den Menſchen iſt, gehört die Schöpfung dem Gebiete Elohims an." Vollkommen richtig! Auch der Zweck des Verfaſſers der Geneſis iſt treffend bezeichnet. Aber wenn die Darſtellung der Stufenfolge in der Offenbarung der Zweck des Verfaſſers war, ſo iſt damit nicht nothwendig verbunden, daß er nun bei jeder einzelnen Stelle, bei jedem ein-

Digitized by Google

zelnen Abſchnitt mit überlegter Abſichtlichkeit den einen oder andern Gottesnamen ſetzte, ſondern es ging dieſer Wechſel unwillkührlich aus der Grundanſchauſchauung des Verfaſſers hervor, es war ein unmittelbares Erzeugniß ſeines allgemeinen Zweckes.

Daß in der Sündfluthsgeſchichte erſt das Jehova ſich gehäuft vorfindet, dagegen im weitern Verlauf das Elohim gebraucht wird und noch dazu in demſelben Zuſammenhange, in dem vorher Jehova gebraucht war, erklärt der Herr Verf. folgendermaßen: „der Verfaſſer der Geneſis wollte zeigen, wie Elohim ſtufenweiſe zu Jehova wurde. Die erſte Stufe (nach der Schöpfung) iſt bereits erſtiegen und ſchon hat er die zweite im Auge. An die Geſchichte der Sündfluth ſchließt ſich ziemlich unmittelbar die Geſchichte Abrahams. Wollte der Verfaſſer alſo vor dem Eintritte des neuen großen Abſchnittes durch den Gebrauch der Gottesnamen darauf aufmerkſam machen, daß der ſchon zu Jehova gewordene doch beziehungsweiſe noch Elohim ſei, daß alſo noch neue, herrlichere Entfaltungen und Offenbarungen Gottes bevorſtehen, ſo mußte dies nothwendig in unſerm Abſchnitte geſchehen, wo bei der großen Anzahl der gebrauchten Gottesnamen ſeine Abſicht nicht verborgen bleiben konnte.“ Der Mittelpunkt der Sache iſt aufs Haar getroffen, nur iſt für den Zuſchauer, der von fern ſteht, die Sache zugleich verdeckt, ſo daß er nicht unterſcheiden kann, iſt das Schwarze oder das Weiße nebenbei getroffen. Der Verf. der Geneſis ſoll wieder die Abſicht haben, darauf aufmerkſam zu machen, in welchem Verhältniß die Geſchichte von der Sündfluth zum Vorhergehenden und Folgenden ſtehe. Wir dürfen den Dichter, wenn wir uns über die Schönheit und Harmonie ſeines Werkes Rechenſchaft geben, nicht zum Aeſthetiker machen, der auf dieſen oder jenen Kanon des Schönen aufmerkſam machen oder dieſe und jene Wendung, um einen beſtimmten Eindruck hervorzubringen, mit

Abſicht gewählt habe. So dürfen wir den Mann, der innerhalb der Sphäre der Offenbarung ſteht und im Lichte derſelben die Geſchichte überſchaut, aus ſeinem, menſchlich geſprochen, genial erregten Standpunkte nicht zum reflektirenden Theologen machen oder gar zum Pädagogen, der ſich einen Plan bildet, um ſeinen Zögling in der Geſchichte auf den Weg Gottes aufmerkſam zu machen. Sondern unwillkührlich geſchah es, daß der Verfaſſer der Geneſis in der Sündfluthsgeſchichte zuerſt den Namen Jehova gebraucht, er ſteht an der Schwelle einer Geſchichte, in der ihm der Gegenſatz der Heiligkeit Gottes und der ſündhaften Menſchheit erſchütternd entgegen tritt. Hier mußte er nothgedrungen, mochte er wollen oder nicht, oder es war bei der Macht des Eindrucks gar kein Raum zur Ueberlegung da, Jehova der Welt gegenüberſtellen. War der erſte Eindruck der ruhigen Betrachtung gewichen, ſo mußte ſich in ihm das Gefühl wieder geltend machen, daß er in einer Epoche ſtehe, die weit übertroffen werde durch ſpätere herrlichere Offenbarungen Gottes. Gott wurde ihm unwillkührlich zur Gottheit, die in der dunkeln Vergangenheit wirkte.

In derſelben Weiſe iſt in der ganzen Geneſis dieſe Eigenthümlichkeit, daß Ein und dieſelbe göttliche Offenbarung in ihren einzelnen Momenten wechſelsweiſe auf Elohim und Jehova zurückgeführt wird, zu erklären. Der Herr Verf. hat überall die wunderſchönſten Erklärungen darüber gegeben, er hat die Sache ſtets in ihrem wahren Grunde gefaßt, nur die Kategorie der Abſichtlichkeit mit ihren verſtändigen Zwecken nehme man von dem Bilde des Verfaſſers der Geneſis hinweg und gebe dieſem dafür diejenige Anſchauung der Geſchichte, welche in dieſer die Einheit des göttlichen Zwecks erblickt und doch in ſich den unmittelbaren Widerſpruch trägt, auf einem höhern Standpunkt zu ſtehen, vor welchem der herrlichſte Glanz der Vergangenheit ins Dunkel tritt und wir werden den

Wechſel der Gottesnamen als unwillkührlich nothwendig begreifen.

Ein anderer Zweifel, der das Kind mit dem Bade ausſchütten und die Erklärungen des Herrn Verf. überhaupt in Frage ziehen wird, wird daraus hervorgehen, daß der Herr Verf. das Alter des Namens Jehova aus dem Umſtande beweiſen will, daß die Perſonen der Geneſis dieſe Namen ſchon gebrauchen und nun bei ihnen jedesmal die triftigſten Gründe angiebt, weshalb auch ſie mit dem Gottesnamen wechſelten.

So gebraucht z. B. die verführende Schlange und Eva den Namen Elohim, wo auf die Sache geſehen Jehova ſtehen ſollte, da von der Beziehung Gottes zur ſittlichen Natur des Menſchen die Rede iſt und dieſe dem lebendigen perſönlichen Gott, dem Jehova eignet. Hierüber ſagt der Herr Verf.: „das Hauptkunſtſtück des Verführers war damals, wie noch jetzt, daß er Jehova in Elohim, den lebendigen heiligen Gott in ein nescio quod numen verwandelte. Das Weib dagegen hätte den Namen Jehova den feurigen Pfeilen des Böſewichts als einen undurchdringlichen Schild entgegen halten ſollen. Der Gebrauch des Namens Elohim war der Anfang ihres Falls." Wieder ein Meiſterſchuß, der das innerſte Centrum trifft! Allerdings erſcheint dem Zweifel, der dem thatſächlichen Vergehen vorarbeitet, Gott nur als die Gottheit, der Zweifel iſt nichts anderes als die Verwandlung des perſönlichen Gottes in das bloße göttliche Weſen. Aber wie nun, wenn man, wie Ref. deſſen gewiß iſt, den Beweis führen kann und muß, daß die Urgeſchichte der Geneſis mythiſch ſei, ſo fällt der Beweis für das Alter des Namens Jehova aus den Reden der vormoſaiſchen Perſonen. Derſelbe, der auf die Rechnung der Schlange und Eva den Wechſel der Gottesnamen geſetzt hat, der konnte auch den Patriarchen und deren Angehörigen den Namen Jehova in den Mund legen. Der Herr Verf. wird dagegen

Digitized by Google

das Paſſende der Reden und des Gebrauchs der Gottesnamen in ihnen aufſtellen. Wenn z. B. Jacob nach dem Traum von der Himmelsleiter K. 28, 16. ausruft: „Fürwahr Jehova iſt an dieſem Ort und ich wußte es nicht,“ ſo bemerkt der Herr Verf. äußerſt treffend, daß hier Elohim gar nicht ſtehen konnte. Aber das heißt nur, der Verfaſſer der Geneſis mußte unwillkührlich den Namen Jehova ſetzen, ſo wie er nach ſeiner lebendigen Anſchauung der Geſchichte und der beſtimmten geſchichtlichen Situation angemeſſen im Geſpräch des Weibes mit der verführenden Schlange unwillkührlich den Namen Elohim gebrauchen mußte. Bei der ſchlagendſten Angemeſſenheit, mit der die Gottesnamen in den Reden der Patriarchen gebraucht werden, kann daher der Zweifel beſtehen, ob wir dieſe Reden in der ganzen äußerlichen Wörtlichkeit beſitzen und damit der Zweifel, ob den Patriarchen von Anfang an der Name Jehova wenigſtens in dieſer Form bekannt geweſen ſei. Beſtärkt aber wird der Zweifel, wenn der mythiſche Charakter der Urgeſchichte feſtſteht. Denn nun iſt der Name Jehova vormoſaiſch, ſodann gehört er dem Standpunkt der Offenbarung an, iſt ihr ſtreng angehörig, vor Abraham aber iſt die Offenbarung nicht zu ſetzen, vor ihm iſt jener Name daher auch nicht als vorhanden anzunehmen, und doch wird in der Geſchichte der Patriarchen nichts davon berichtet, daß Gott ihn ausdrücklich offenbart habe. Der Herr Verf. hat zwar bewieſen, daß der Name Jehova nur aus dem Hebräiſchen ſeine Erklärung finde, aber das gilt nur von ſeiner gegenwärtigen Form. Die ſo eben angedeuteten Schwierigkeiten, die freilich von dem Herrn Verf. nicht anerkannt und berührt werden konnten, geben daher ſeinem Beweis vom Alter des Jehovanamen eine Lücke und laſſen die Nothwendigkeit eindringen, daß dieſem Namen doch eine heidniſche Form und Anſchauung zu Grunde liege. Das Heidniſche wurde nur vom Prinzip der Offenbarung überwunden bis endlich der

Digitized by Google

Name vollkommen demſelben entſprechend war. Troß dem bleiben die Bemerkungen des Herrn Verf. über die Bedeutung der wechſelnden Gottesnamen im Pentateuch ſtehen, es bleibt auch der Beweis, der daraus für die Abfaſſung des Buchs von Moſes gezogen wird, weil nur auf deſſen Standpunkte der eigenthümliche Wechſel dieſer Namen erklärlich iſt. Aber wie oben die Abſichtlichkeit beſtritten wurde, mit der der Verf. des Pentateuch als Berichterſtatter mit den Gottesnamen gewechſelt habe, ſo muß nun hinzugefügt werden, daß auch in den Reden der handelnden Perſonen der Wechſel des Jehova und Elohim öfters ein unwillkührlicher Ausdruck des höher durchgebildeten Standpunkts des Hiſtorikers ſei.

Endlich iſt es noch ein anderer Umſtand, der viele auch im Anfang Geneigte, in vorliegendes Werk ſich hineinzufinden, verhindern wird, nämlich die Spröbigkeit, die der Herr Verf. gegen die Urkunden- und Fragmentenhypotheſe zeigt. Der Eifer, mit dem er dieſer Hypotheſe, beſonders der Urkundenhypotheſe ihre Hauptſtüße entzieht, nimmt dem Herrn Verf. wieder die freie Ueberſicht des Kampfs. Indem er gegen eine falſche Selbſtbegründung der Urkundenhypotheſe kämpft, glaubt er gegen dieſe ſelbſt zu kämpfen und der Sieg über die irrthümliche Begründung erſcheint ihm auch eo ipso als Sieg über die Sache, die dadurch begründet werden ſollte. So iſt es unvermeidlich, daß gerade wenn der Herr Verf. im glänzendſten Feldzug den Feind vernichtet zu haben glaubt, dieſer ſtärker und furchtbarer wieder aufſteht, denn der wackre Kämpfer, der der Herr Verf. iſt, hat den Gegner nur von einem falſchen Wahn, von einem Irrthum befreit, ihn ſelbſt nicht überwunden und wenn der Feind nun wieder aufſteht, ſo hat er nur einen Makel weniger an ſich und dadurch größere Kraft gewonnen. Der Herr Verf. greift die Urkundenhypotheſe in dem von ihr behaupteten Verhältniß der Gottesnamen ohne Rückſicht auf weitere verwandte Fragen und auf andere

Digitized by Google

ſchwierige Punkte des Terrains an, und fragt nicht einmal nach den Quellen, die der Verf. der Geneſis benutzt habe, woher er einen hiſtoriſchen Stoff bekommen habe, deſſen nächſte Gränze durch vierhundert Jahre von ihm getrennt war. Zwar kann der Herr Verf. dieſe Unterſuchung auf einen andern Abſchnitt verſpart haben, aber hier kam ſie doch nothwendig in Betracht in Bezug auf die Gottesnamen. Es war zu unterſuchen, welchen Einfluß der religiöſe Standpunkt des Verfaſſers der Geneſis auf den überlieferten Stoff, mochte er ihn in Form der Urkunden, in Fragmenten oder in Weiſe der Tradition bekommen haben, gerade durch den wechſelnden Gebrauch der Gottesnamen ausübte, es fragte ſich ferner: war ihm vorgearbeitet in der religiöſen Geſchichts-Betrachtung, die ſich in der Stellung der Gottesnamen ausſpricht, oder war dieſe Geſchichtsbetrachtung längſt vorhanden, oder hat er ſie aus ſeinem höhern Bewußtſein zuerſt geſchaffen?

Auch die andern Stützen der Urkunden- und Fragmentenhypotheſe wird der Herr Verf. in der Fortſetzung ſeines Werkes unfehlbar eben ſo glücklich wie in dieſem Abſchnitt über die Gottesnamen zerbrechen. Aber damit wird er ſich mit dem Kern der Hypotheſe noch nicht ins Reine geſetzt haben. Denn wenn dieſer Kern geſund iſt, was kann die Wahrheit dafür, daß ſie von einzelnen Subjekten falſch vertheidigt wird; iſt es nicht unſre Pflicht ſie aus ihrer falſchen Hülle herauszuziehen, ſie mit dieſer nicht fortzuwerfen? Die wiſſenſchaftliche Widerlegung hat wirklich die Pflicht, nicht nur negativ ſich gegen den Irrthum des Gegners zu richten, ſondern auch poſitiv die Wahrheit, die in ihm verborgen liegt und nur nicht recht ausgeſprochen iſt, hervorzuziehen und in ihr rechtes Licht zu ſetzen.

In dieſer Beziehung bemerkt nun Ref. zunächſt, daß die Urkunden und Fragmenten-Hypotheſe ſich nur quantitativ, alſo durch gleichgültige, die Sache nicht berührende Eigenthümlichkeiten unterſcheiden. Jene nimmt nur größere,

dieſe hingegen kleinere Stücke an, die der Verf. der Geneſis in einander geſchoben habe. Falſch iſt an ihnen, daß ſie die auch den kleinſten Theil der Geneſis durchdringende Einheit läugnen und die Nähte nachweiſen zu können glauben, wo die einzelnen Beſtandtheile äußerlich an einander geheftet ſeien. Die vollendetſte Einheit eines Geſchichtswerks ſchließt jedoch nicht aus, daß der Verfaſſer einzelne Materialien benutzt habe. Moſes konnte und mußte genealogiſche Tabellen vor ſich haben und ſind wir einmal genöthigt, dieſe vorauszuſetzen, ſo iſt Nichts mehr im Stande, die Möglichkeit zurückzuhalten, daß nicht die genealogiſchen Notizen zu einem organiſchen Zuſammenhang von Adam an bis zur Familie Jacobs verbunden waren. Von dieſen Tabellen können wir ferner ausfüllende geſchichtliche Notizen nicht mehr ausſchließen und auch einzelne Punkte der Geſchichte, die beſonders das Volk intereſſirten, konnten ſchon ausführlicher ſchriftlich fixirt ſein. Das alles kann und muß aus jenen Hypotheſen aufgenommen werden und die Compoſition der Geneſis von Einem Verfaſſer zu Einem Ganzen, in dem alles Einzelne in gegenſeitiger Beziehung ſteht, Alles ſich gegenſeitig ſtützt und trägt, bleibt doch unwiderleglich beſtehen.

Wie beides, der Kern der Urkunden- und Fragmenten-Hypotheſe und die Einheit der Geneſis, zu vermitteln ſei, dies hier aus einander zu ſetzen, kann nicht die Aufgabe des Ref. ſein. Er hat nur noch im Kurzen anzudeuten, wie ſich der moſaiſche Gebrauch der Gottesnamen, den wir in der gegenwärtigen Geſtalt der Geneſis vorfinden, zur Form des in Schrift und Tradition vorgefundenen Materials verhalten habe. In dieſer Beziehung glaubt er ſich zu folgender Annahme berechtigt.

Da vor Abraham weder die Offenbarung noch der mit ihr zuſammengehörige Gottesname Jehova zu ſetzen iſt, dieſer zur Zeit Moſes aber ſchon vorhanden und ein durch die geſchichtliche Tradition geheiligter war, ſo kann

er zu ſeiner gegenwärtigen hebräiſchen Form und Bedeutung ſich nur in der Zeit nach dem Eintreten der Offenbarung an Abraham gebildet haben. Dieſe Bildung muß allmählig und unmerklich vor ſich gegangen und zur Zeit Moſis längſt vollendet geweſen ſein, da er hier dem Bewußtſein des Volks als der uralte Name des ihm angehörigen Gottes erſchien. Damit war auch ſchon der Unterſchied der Gottesnamen geſetzt, daß Elohim das göttliche Weſen in ſeiner unbeſtimmten Allgemeinheit bezeichnete und Jehova den Gott, der in der Geſchichte ſeinen ewigen Zweck durchführt und in dieſem ſich offenbart hat. Je nachdem das Volk während ſeines Aufenthaltes in Aegypten an die eine oder andere Seite des Gottesbegriffs ſich hielt, in Gott entweder in unbeſtimmtem Abhängigkeitsgefühl nur das göttliche Weſen fürchtete oder den Gott verehrte, deſſen unvergänglicher Zweck es ſelber ſei, darnach mußte auch der Name Jehova zu geringerer oder größerer Macht gelangen. Nun machte es aber der wachſende Druck der ägyptiſchen Knechtſchaft und der religiöſe Gegenſatz gegen die ſinnliche Form des ägyptiſchen Heidenthums nothwendig, daß die Frommen des Volks ſich vorzugsweiſe an den Gott wandten, der ſich den Vätern offenbart hatte und der ſie nicht untergehen laſſen konnte. Der Name Jehova's mußte daher für ſie von beſonderer Bedeutung werden und in ihnen ein geſteigertes Leben erhalten. Damit war gleich nothwendig verbunden, daß die hiſtoriſche Erinnerung eine beſondere Kraft erhielt; denn auf die früheren Offenbarungen ſtützte ſich die Zuverſicht, mit der ſie ſich auch in der Gegenwart als den göttlichen Zweck, als Kinder Jehova's betrachteten. Für dieſe Zuverſicht war es Ein und derſelbe Jehova, der ſich in der Vergangenheit offenbart hatte und der ihnen auch jetzt noch geblieben war. In der Tradition, wie ſie ſowohl mündlich war, als wie ſie einzelne Anſätze zur ſchriftlichen Fixirung machte, mußte nun Jehova ſich bezeugen und

von den hiſtoriſchen Perſonen auch unter dieſem Namen anerkannt ſein. So groß und wichtig aber dieſen frommen Iſraeliten die Zeit ihrer Väter erſchien, ſo mußte ſie als Vergangenheit ihnen doch wieder als eine untergeordnete Stufe erſcheinen, ſie harrten einer Offenbarung, in der die Herrlichkeit ihres Gottes noch herrlicher hervortreten mußte und ſelbſt die ſcharfe Spannung, in der ſie ſich zur Macht ihrer heidniſchen Unterdrücker befanden, mußte ihrem Gottesbewußtſein eine intenſive Kraft geben, die ſich unwillkührlich über den naiven und unbefangenen Standpunkt der Patriarchen erhoben fühlte. Daher mußte in der Tradition der Wechſel der Gottesnamen ſchon eintreten. Der Gott der Vergangenheit erſchien als Jehova, inſofern man den Trieb empfand, die Einheit des göttlichen Zwecks in der Geſchichte anzuſchauen, er erſchien als Elohim, inſofern die vergangne Offenbarung erſt Schattenriß der folgenden und das religiöſe Bewußtſein der Patriarchen erſt die Anlage des tieferen, ſpäteren war. Wir gewinnen ſomit das Reſultat, daß Moſes in ſeiner Anſchauung nur concentrirte und in der Compoſition der Geneſis nur zur Einheit verſchmolz, was in der Volkstradition und ihren erſten ſchriftlichen Verſuchen den erſten Anſätzen nach ſchon vorhanden war.

Nur Ein Einwurf könnte gegen obige Andeutung gemacht werden. Nämlich in dem Bericht von der Verſuchung Abrahams K. 22. wird V. 14. erzählt, daß Abraham den Ort, wo ſich ihm der Herr beim verſuchten Opfer ſeines Sohnes offenbart hatte, Jehova Jireh nannte d. h. der Herr wird ſehen. Die Benennung jenes Ortes Moriah: die Erſcheinung Jehova's weiſe daher darauf hin, daß ſchon zu Abrahams Zeit der Name Jehova ausgebildet geweſen ſei. Indeſſen, daß Abraham ſelbſt den Ort geradezu Moriah nannte, davon wird nichts im Bericht geſagt, wie es doch in andern Fällen geſchieht, wenn die Patriarchen nach einem merkwürdigen Erlebniß einen Ort be=

Digitized by Google

benennen, ſondern nur, daß er den Ort: „der Herr wird ſehen" nannte. Dies iſt noch kein abgerundeter Name, ſondern nur ein Ausſpruch einer Reflexion, die zu jenem Orte in Beziehung geſetzt wurde. Hier war es für die Tradition leicht, an die Stelle des unbeſtimmteren Gottesnamens den beſtimmteren Jehova zu ſetzen und nun den Namen Moriah zu bilden.

Wenn nun auch an der Geſammtauffaſſung der Gottesnamen und ihres Verhältniſſes, wie ſie der Herr Verf. gegeben hat, einzelne nähere Beſtimmungen noch nothwendig ſind, ſo hat er doch das Räthſel gelöſ't und jede weitere Bearbeitung des Gegenſtandes würde erfolglos ſein, wenn ſie nicht auf der von ihm entdeckten Regel fortbauen wollte. Die Hauptſache iſt gewonnen, das Gerede von Jehoviſten und Elohiſten iſt zum Schweigen gebracht, der Herr Verf. hat den Wechſel der Gottesnamen als eine Erſcheinung begriffen, die dem Boden Eines und deſſelben religiöſen Bewußtſeins angehört.

Die dritte Abhandlung (S. 415—502.) erweiſ't die Aechtheit des Pentateuch im Verhältniſſe zur Geſchichte der Schreibkunſt. Die einzelnen Momente dieſer herrlichen Abhandlung, wo jede einzelne Wendung ein vernichtender Schlag gegen die unkritiſche Läugnung des Alters der Schreibkunſt iſt, hier ſpeziell zu berichten, iſt bei der gedrängten Fülle der geſchichtlichen Argumente unmöglich. Doch muß Ref. noch als einen beſondern Vorzug dieſer Abhandlung hervorheben, daß der Herr Verf. mitten in den ſcheinbar äußerlichſten Unterſuchungen z. B. über die Lederbereitung bei den Aegyptern die ideelle Grundlage der Sache nirgends außer Augen läßt. Zum geſchichtlichen Beweis vom Alter der Schreibkunſt fügt er auch den von der innern Nothwendigkeit, daß das Geſetz von Moſes niedergeſchrieben werden mußte. Er führt ihn aus der Natur des Geſetzes, welches als poſitiv ſchriftlich fixirt

werden muß und aus dem Verhältniß, in welchem das Geſetz zu den widerſtreitenden Neigungen des Volks ſtand.

Ueberſehen wir nun noch einmal die Leiſtung des Herrn Verf. namentlich nach ihrer Stellung zur Kritik, ſo repräſentirt der Herr Verf. eine Umwandlung der gläubigen Theologie, welche mit religionsphiloſophiſchem Sinne das Vernünftige im Poſitiven und in der Tradition herauszufinden weiß und das Objekt den Angriffen der Kritik theilweiſe entzieht. Daß es nicht vollſtändig geſchieht, davon liegt die Schuld in dem Umſtande, daß die Apologetik ſich nur feindlich gegen das Prinzip der Subjektivität verhält und dadurch zu einer Sprödigkeit getrieben wird, die formell die Totalüberſicht über die Bedeutung des Kampfes beſchränkt und die Sache ſelbſt nicht in der univerſellen Weiſe behandeln läßt, daß die Widerſprüche ſtatt äußerlich ausgeſchloſſen zu werden, in innerlicher Weiſe ihre Löſung erhalten. Die dadurch nothwendig gemachte Fortſetzung des Kampfes gegen die Kritik und die innere Diſſonanz der neuern gläubigen Theologie, in der tiefe Anſchauungen und die Schranke des frühern Supranaturalismus noch in Widerſtreit ſtehen, werden die letztere immer mehr dazu bewegen, ihren geiſtigen Fonds von den noch anhaftenden Feſſeln der ſupranaturaliſtiſchen Verſtandesbildung abzulöſen.

B. Bauer, Lic.

Miscellen.

Digitized by Google

Digitized by Google

I.

Die Wiedergeburt des Denkens.

Die chriſtliche Lehre der Wiedergeburt hat beſonders deshalb zu allen Zeiten vollen Anklang gefunden, weil ſie auf das tiefſte Bedürfniß des Geiſtes hinweiſ't, auf das Bedürfniß nämlich, in ſich ein gediegenes Ganzes, eine unzerſtückelte harmoniſche Einheit darzuſtellen. In dem Ausdrucke, daß der ganze Menſch von neuem geboren werden müſſe, iſt aller Halbheit der Todesſtoß gegeben. Nicht nur in dieſer oder jener Rückſicht ſoll eine Erneuerung vor ſich gehen, ſondern aus Einem Guſſe, aus Einem Stücke ſoll das neue Leben erbaut werden.

Wenn nun dieſe Lehre der Wiedergeburt nach der praktiſchen Seite, in Beziehung auf das Wollen und Handeln, vollkommen anerkannt iſt, und keiner weiteren Begründung bedarf, ſo ſcheint dies nach der theoretiſchen Seite, in Beziehung auf das Denken, Wiſſen und Erkennen weniger der Fall zu ſein. Ein Blick auf die herrſchenden Anſichten und Bildungsvorurtheile unſerer Zeit wird dieſe Behauptung beſtätigen.

Noch immer hören wir ſelbſt von ſolchen, die ſich vorzugsweiſe chriſtliche Theologen nennen, daß die Wahrheit nicht erkannt werden könne, daß das Denken die Wahrheit nur zerſtöre und verflüchtige, ja ſogar, daß es irreligiös ſei, der denkenden Erkenntniß und ihrem ſyſtematiſchen Thun Zutrauen zu ſchenken, und auf dieſem Wege

Ueberzeugung von Gott und ſeiner Natur zu ſuchen. — Gewöhnlich meinen diejenigen, die ſolche Anſichten ausſprechen, im Mittelpunkte echtchriſtlicher Demuth, Frömmigkeit und Gottesfurcht zu ſtehen. Aber genauer betrachtet, geht eine ſolche Denkweiſe aus einer unchriſtlichen Geſinnung hervor, aus dem Mißtrauen gegen die Macht des Geiſtes, der in alle Wahrheit leitet. In dem Chriſtenthume iſt Göttliches und Menſchliches nicht mehr durch eine unüberſteigliche Kluft geſchieden, Gott iſt Menſch geworden, und der göttliche Geiſt will alles Menſchliche durchdringen und läutern. Es iſt daher menſchliche Willkühr, die das Denken der erneuernden Einwirkung des göttlichen Geiſtes entziehen will; es iſt ein Verendlichen und Herabwürdigen Gottes, wenn man meint, daß ſeine freie Thätigkeit an irgend Etwas, hier an dem Erkennen ein Ende, eine Schranke habe, und dieſes nicht auch erneuern und durchleuchten könne.

Am grellſten contraſtirt mit der chriſtlichen Lehre der weit verbreitete Standpunkt des unmittelbaren Wiſſens, auf welchem das unmittelbare Wiſſen als ſolches, als das echte, rechte und letzte behauptet wird. Unmittelbar iſt und hat der Menſch nur, was er von Natur iſt und hat. Unmittelbares und natürliches Wiſſen hat daher Eine Bedeutung. Die Religion verlangt, daß mit der Natürlichkeit ganz und gar gebrochen werde; wer alſo das natürliche unmittelbare Wiſſen feſthalten will, befindet ſich nicht auf chriſtlichem Boden.

Es iſt beſonders eine Unterſcheidung, die weſentlich zu machen iſt, und deren Vernachläſſigung zu vielen Mißverſtändniſſen Veranlaſſung gegeben hat und noch giebt. Gewöhnlich wird Chriſtenthum und chriſtliche Religion in gleicher Bedeutung genommen. Wie wir aber von Griechenthum ſprechen, und darunter nicht nur die griechiſche Religion, ſondern die ganze griechiſche Welt, Religion, Kunſt, Staat, Wiſſenſchaft verſtehen, ſo iſt auch Chriſten-

Digitized by Google

thum in weiterem Umfange zu nehmen. Chriſtenthum iſt gleichbedeutend mit chriſtlichem Prinzip. Dieſes Prinzip mußte in der Religion zuerſt auftreten, weil die Religion die Wahrheit iſt, wie ſie für alle Menſchen ohne Unterſchied der Bildung und ſonſtiger Partikularitäten iſt. Aber die Aufgabe des chriſtlichen Prinzips ging weiter dahin, eine neue chriſtliche Welt zu geſtalten, und es hat ſich eine chriſtliche Familie, ein chriſtlicher Staat, eine chriſtliche Kunſt entwickelt. Daß ſich daſſelbe chriſtliche Prinzip auch durch die Wiſſenſchaft hindurch arbeite, iſt eine Hauptaufgabe unſerer Zeit.

Will man daher der chriſtlichen Lehre, daß der ganze Menſch wiedergeboren werden müſſe, nicht willkührliche Schranken ſetzen, ſo muß es auch eine Wiedergeburt des Denkens und Erkennens geben. Dieſen Prozeß der Wiedergeburt des Denkens wollen wir nun, indem wir uns genau an die bibliſche Lehre anſchließen, beſtimmter ins Auge faſſen.

In der bibliſchen Vorſtellung von der Wiedergeburt treten uns beſonders drei Hauptmomente entgegen:

1. Der natürliche Menſch kann das Gute weder wollen noch vollbringen. Er muß daher mit der Natürlichkeit brechen.

2. Nur durch Gott kann der Menſch das Gute wollen und vollbringen. Er muß daher Gott zum Prinzip ſeines Lebens machen.

3. Das Reſultat der vollbrachten Wiedergeburt iſt die Freiheit, die Einheit des göttlichen und menſchlichen Willens. Hier hätte der Bibelſpruch ſeine volle Geltung: „Ich lebe nicht, ſondern Chriſtus in mir.“

Wenden wir nun ohne gewaltſame Conſequenz dieſe drei Geſichtspunkte auf unſeren Gegenſtand, das Erkennen, an, ſo erhalten wir folgende Momente.

1. Der natürliche Menſch kann die Wahrheit nicht

Digitized by Google

erkennen. Er muß daher mit dem natürlichen Denken brechen.

2. Nur durch Gott kann der Menſch die Wahrheit erkennen. Er muß daher das göttliche Denken zum Prinzip ſeines Denkens machen.

3. Das Reſultat der vollbrachten Wiedergeburt iſt die Freiheit, die Einheit des menſchlichen und göttlichen Denkens. Hier würde der oben erwähnte Bibelſpruch modifizirt werden müſſen: „Ich denke nicht, ſondern Chriſtus in mir.“

Wenn nun aber auch dieſe naheliegenden Conſequenzen unbedingt zugegeben werden, ſo zeigen ſich für die Wiedergeburt des Denkens Schwierigkeiten ganz anderer Art. Der Wille geht unbefangen an die Vollführung deſſen, wozu ihn der Geiſt treibt. Dem Denken iſt dieſe Unbefangenheit nicht gewährt: Das denkende Ich fragt: warum muß die Natürlichkeit gebrochen werden, warum iſt nur das wiedergeborne Denken das wahre. Und dieſe Frage nach dem Warum iſt kein übermüthiger Vorwitz, ſondern das Denken dringt nach ſeinem eigenſten Weſen auf begründende Nothwendigkeit und innere Vermittelung. Dieſe Nachweiſnng der Nothwendigkeit und Vermittelung darf daher eine Darſtellung der Wiedergeburt des Denkens nicht umgehen. Sie darf ſich nicht darauf beſchränken, das natürliche und wiedergeborne Denken im Allgemeinen zu charakteriſiren, ſondern ſie hat das natürliche Denken begründend und vermittelnd bis dahin zu führen, wo es ſich als wiedergebornes erweiſ't.

Dieſe Aufgabe in ihrem weiteſten Sinne und in ihrer tiefſten Bedeutung iſt von Hegel in der Phänomenologie des Geiſtes gelöſ't. Hegel beginnt mit dem natürlichen ſinnlichen Bewußtſein, und führt daſſelbe durch immanente Dialektik dadurch, daß es ſich als ein unwahres Wiſſen erweiſ't und aufhebt, von Stufe zu

Stufe bis zum abſoluten Wiſſen, als ſeiner innerſten Wahrheit.

In dieſem abſoluten Wiſſen müſſen wir das wiedergeborne Denken erkennen, denn in ihm finden wir das geleiſtet, was wir oben als Conſequenz der bibliſchen Vorſtellung von der Wiedergeburt des Denkens forderten.

1. Im abſoluten Wiſſen iſt mit der Natürlichkeit ganz und gar gebrochen, denn alle Weiſen des natürlichen endlichen Wiſſens haben ſich als unwahre erwieſen, und ſich aufgehoben. Das Denken hat ſich ſeiner Endlichkeit und Natürlichkeit vollkommen entäußert.

2. Im abſoluten Wiſſen iſt das göttliche Denken Prinzip des Denkens. Denn das abſolute Wiſſen iſt der ſich als Geiſt wiſſende Geiſt. Und Gott iſt Geiſt.

3. Im abſoluten Wiſſen iſt der Standpunkt der Freiheit erreicht. Denn alle Fremdheit und Schranke der gegenſtändlichen Wirklichkeit iſt verſchwunden, und der Geiſt weiß, daß er es überall nur mit dem Seinigen zu thun habe.

Die Phänomenologie des Geiſtes iſt alſo das Werk, in dem die Wiedergeburt des Denkens vollbracht iſt, und mit Hülfe deſſen Jeder ſein natürliches Denken in ein wiedergebornes umwandeln kann. Weil nun das ganze Hegel'ſche Syſtem die Phänomenologie zur Vorausſetzung hat, und ſich in dieſem Elemente des wiedergebornen Denkens bewegt, ſo iſt es vorzugsweiſe ein chriſtliches zu nennen. Gerade dieſer Ernſt des wiedergebornen Denkens aber, der überall die eigene Subjektivität zurückdrängt, und nur auf die Sache losgeht, iſt es, was dem genannten Syſteme oft zum Vorwurf gemacht wird. Es iſt ein eigenthümliches Zeichen der modernen Flüchtigkeit und Zerfahrenheit unſerer Zeit, im Wiſſen wie im Leben kein Gebiet in ſeiner Beſtimmtheit aufzufaſſen, und alles zu verwirren und konfundiren. In der Kunſt, ſtatt ſich der urſprünglichen ſchönen Kunſtproduktion zu erfreuen, wird Moral geſucht; in der Religion ſtatt ſich im lebendigen

Digitized by Google

Glauben zu erquicken und zu beſeligen, wird reflektirt; in der Philoſophie endlich, ſtatt der ſtrengen conſequenten Begriffsentwicklung zu huldigen, wird geiſtreiches Raiſonnement, gemüthliche Anregung oder gar Erbaulichkeit geſucht. Weil nun Hegel in Kraft des wiedergebornen Denkens erkannte, daß das wahre Element des Wiſſens einzig und allein der Begriff iſt, hat er es verſchmäht, ſeinem Syſteme den Köder der Erbaulichkeit anzuhängen, und nur durch die harte Arbeit des Begriffs ſein Syſtem erbaut.

Wir ſchließen mit der nochmaligen Bemerkung, daß es nicht das Zeichen eines wahren, lebendigen, ſondern eines unwahren, todten und abſtrakten Chriſtenthums iſt, wenn man die Wiedergeburt nicht auch auf das Denken und Erkennen ausdehnt. Es iſt daher die Pflicht jedes chriſtlichen Theologen ſich nicht abzuſchließen von den Denkbeſtrebungen unſerer Zeit, ſondern daran mitzuarbeiten, daß ſich die Macht des chriſtlichen Geiſtes auch an dem Denken und Erkennen bewähre.

Dr. Reinhold Schmidt,
aus Liefland.

Digitized by Google

II.

Die ſiebenfältige Oſterfrage.

Τίς ἀποκυλίσει ἡμῖν τὸν λίθον ἐκ τῆς θύρας τοῦ μνημείου;

Marc. 16, 3.

Die natürliche Frage der ſchwachen Frauen: Wer wälzet uns den Stein von des Grabes Thüre? wird von der Antwort, welche die darauf folgende Geſchichte thatſächlich ertheilt, erſt zu ihrer wahren übernatürlichen Bedeutung vermittelt und erhoben. Die Antwort iſt als ſolche nothwendig mehr, als die Frage, deren Bedürfniß ſie befriedigt: ſie giebt eben damit das, was der Frage fehlt, was von ihr vermißt und begehrt wird. Die Antwort iſt zunächſt: Nicht euch, ſondern Ihm wird allererſt der Stein abgewälzt von der Grabesthüre durch den Engel, der Ihm dienet: nicht daß ihr hineingehet zu dem Todten, ihn zu ſalben, ſondern daß er herausgehe, zum Leben, ehe ihr hineingehet zu dem Lebendigen, von Ihm geſalbt zu werden zum ewigen Leben. Dies iſt die einfache Antwort, welche ſich demnächſt für die Reflexion nach unterſchiedenen Seiten auseinanderlegt.

Nun unterſcheiden wir an der Frage in Verbindung mit ihrer Geſchichte dreierlei: nämlich 1. den Ort, 2. die Handlung, 3. den Werkmeiſter der Handlung.

Der Ort iſt noch die alte Erde: auf dieſer unterſcheiden wir wieder 1. den ſehr ſchweren Stein, der ſie und alles irdiſche Leben drückt, 2. das dunkle Grab, welches dem Tode folgt, 3. die Grabes-Thüre, welche Leib

Digitized by Google

und Seele, Tod und Leben ebenſowohl ſcheidet, als verbindet, welche das Grab ſowohl zu ſchließen, als zu öffnen beſtimmt iſt.

Die Handlung beſteht in der Abwälzung des Steins von der Grabesthüre, dieſe Abwälzung in der Läuterung und Verklärung des Fleiſches zum geiſtlichen Leibe: — αποκλυζειν, — Der Durchgang iſt der Tod und der Zwiſchenraum das Grab. Die Abwälzung, Abwaſchung und Erweichung des harten Steins — αποκλυζειν — hat aber wieder ihre Perioden und Succeſſionen, ſie hat an ſich, ſie hat nach dem Gegenſtande, der abzuwälzen iſt, und nach dem Gegenſtande, deſſen Befreiung es gilt, ihren dreifachen Unterſchied. In letzterer Beziehung, auf welche wir zuerſt gewieſen ſind, iſt an dieſer Abwälzung ein dreifacher Dativus Commodi zu unterſcheiden. Erſt wird dem Herrn der Stein abgewälzt durch ſeinen Diener, nämlich dem Urmenſchen, der nach dem Falle ſeiner Menſchheit die Schwachheit des Fleiſches auf ſich genommen hat. Und durch dieſe Erneuerung der Gemeinſchaft Gottes mit den Menſchen auch in der Schwachheit und im Tode wird zweitens auch den Menſchen, die Ihn annehmen, der Grabſtein abgewälzt. Aber es bleibt noch übrig, daß mittelſt der Erlöſung des alten Menſchen von Sünde und Tod auch drittens die Erde erlöſet, und zu einem neuen Himmel und einer neuen Erde verklärt werde. Die harte, ſpröde, dunkle, von der Seele getrennte Materie wird lichtdurchdrungener Leib, und hiermit der Stein dem Steine ſelbſt abgewälzt.

Nach dieſen Unterſchieden im Dativus der Abwälzung unterſcheidet ſich auch der Genitivus derſelben, nämlich der Stein. Dieſer Stein beſteht in der Sprödigkeit, welche die Kontinuität der Schöpfung in ihren Gliedern und mit Gott hemmt. Dieſe iſt von dem Menſchen verſchuldet, von der Natur erlitten, von Gott auf ſich genommen, getragen und fortgetragen.

Aber an ſich, im Nominativus, iſt die Abwälzung Erweichung des Steins dreifach, gutta cavat lapidem;

Digitized by Google

ihre Progreſſion beſteht darin, daß erſt der Tod Leib und Seele ſcheidet, zweitens das folgende Leben Leib und Seele als geſchieden in Beziehung erhält, und drittens die Auferſtehung beides durchdringt und eint.

Endlich offenbart ſich auch der Werkmeiſter dieſer Handlung: der die Welt geſchaffen hat, der erlöſet ſie auch: und dieſer iſt Einer. Der auferweckt, iſt Eins mit dem, der zuerſt auferweckt wird, und Beide ſind Eins im Geiſte. Der wirkende Geiſt iſt als der Vater über der Schöpfung, darum kann er ſie erlöſen: als der Sohn, als der Urmenſch, der Menſch wird, mit der Schöpfung, darum will er ihr helfen: als der Geiſt in ihr, darum hilft er. — —

So zerlegt und erklärt ſich die einfache Oſterfrage mit ihrer Antwort nach der geſchichtlichen Offenbarung, dreifach und ſiebenfältig zumal, ohne daß irgend ein fremdes Moment willführlich hinzugethan würde: ſie führt aus dem Leben durch den Tod zur Auferſtehung, oder aus dem leiblichen Daſein durch die Sphäre der Differenz zur geiſtlichen Leiblichkeit: ſie zeigt uns hintereinander Leben, Tod, und den Zuſammenhang zwiſchen beiden, und die Auferſtehung ſelbſt nach Anfang, Fortgang und Ende, aber Alles durch Ihn und mit Ihm und zu Ihm, von dem alle Dinge ſind. — —

Es iſt Gottes Wort, welches die chriſtliche Theologie auszulegen hat. Indem ſie die heilige Schrift als Gottes Wort erkennt, beſtehet ihr Gottesdienſt darin, den unerſchöpflichen Reichthum des Wortes Gottes fleißig zu betrachten und nach ſeinem Inhalte aus dem ſtetigen Zuſammenhange aller ſeiner Glieder, ſynthetiſch und analytiſch zugleich, zu entwickeln. Wer in dieſer Erkenntniß und in dem damit verbundenen Gehorſame bleibt, dem wird es nicht beikommen, ſeine armen menſchlichen Einfälle in den unerſchöpflichen Reichthum hinein zu legen. Es iſt immer nur ein Minimum, das er herauslegen kann.

C. F. Göſchel.

III.

Der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit im zweiten Theil des Jeſaias.

Zu den Eigenthümlichkeiten der Sprache, durch welche ſich der zweite Theil des Jeſaias von den ächten Weiſſagungen dieſes Propheten unterſcheide, rechnet die Kritik die Erſcheinung, daß צדק und צדקה, deren Bedeutung ſonſt die der Gerechtigkeit ſei, in jenem pſeudojeſaianiſchen Abſchnitte Heil, Hülfe, Rettung, mithin daſſelbe als ישע und ישועה bedeute. Dieſe Bedeutung ſoll ſogar außer jenem Abſchnitte ſehr ſelten ſein. Der Unterzeichnete von dem jeſaianiſchen Urſprung des beſtrittenen Abſchnittes wiſſenſchaftlich überzeugt, will in folgenden Zeilen keineswegs einen poſitiven Beitrag zum Beweis der Authentie deſſelben liefern. Denn wenn er auch beweiſ't, daß dieſer zweite Theil des Jeſaias die genannte Eigenthümlichkeit mit dem geſammten A. T. theilt, ſo iſt nur der negative Erfolg gewonnen, daß er wenigſtens in dieſer Hinſicht nicht fremdartig neben dem übrigen ächten Jeſaias daſtehe. Es ſoll hier nur an einem einzelnen Punkte gezeigt werden, wie ſehr die Kritik auch im Kleinſten es an der das Ganze umfaſſenden Treue ermangeln läßt und wie ſie wohl auf Seiten hinweiſ't, die früher an der Sache noch

Digitized by Google

nicht gehörig beachtet waren, auf dieſe ſich dann aber auch ſo unbeweglich fixirt, daß ſie die andern Seiten ganz unbeachtet läßt. Dagegen will der Verfaſſer hier die Vorſtellung des Heils als ein inneres Moment auf die hebräiſche Anſchauung der göttlichen Gerechtigkeit zurückführen und zeigen, wie dieſer Begriff der Gerechtigkeit aus der allgemeinen Idee des zweiten Theils des Jeſaias nothwendig folgt und auch andern Büchern des A. T. ſehr geläufig iſt.

I.

Jeſ. K. 41, V. 1. beruft Jehova die Völker ins Gericht, er wird ſie mit ihrem heidniſchen Weſen zu Schanden machen, hingegen ſein Volk Iſrael aufrichten und wieder zu Ehren bringen. In dieſem Zuſammenhange fragt Jehova V. 2, wer denn den Helden, der dieſe Umwandlung der Dinge herbeiführen werde, berufen habe? Ob nicht auf ſeinen Ruf der Held vom Morgen her komme? Die erſte Hälfte dieſes zweiten Verſes überſetzen nun Geſenius und Hitzig: Wer erweckte von Aufgang her ihn, dem Sieg (צדק) auf jedem Tritt begegnet. Hengſtenberg *) trennt ſich von ihrer Auffaſſung nur dadurch, daß er ſtatt Sieg Gerechtigkeit ſetzt. Allein faſſen wir den Satz in dieſer Weiſe, ſo wäre die Bedeutung von צדק = Gerechtigkeit wirklich nicht zu halten. Denn Gerechtigkeit konnte dem Helden nicht begegnen, ſondern ſie müßte wenigſtens in ſeinem Gefolge oder mit ihm ſein. Sie kann nur mit ſeiner Erſcheinung unzertrennlich ſein, indem ſie von ihm ausgeht. Weil die Bedeutung = Gerechtigkeit nicht paßt, ſo iſt dies kein Grund, uns zur Bedeutung = Sieg zu wenden. Dieſe wäre gleich unpaſſend. Der Held, von dem Jehova ſpricht, wird als ein ſolcher eingeführt, mit deſſen Erſcheinen und Auftreten der Sieg über die Heiden und die Rettung Iſraels ſogleich gegeben, alſo unmittelbar verbunden

*) Chriſtologie I, 2. S. 190.

iſt. Auch der Sieg darf ihm nicht erſt begegnen, dies wäre eine für den Zuſammenhang viel zu proſaiſche und ſtörende Trennung, ſondern mit ihm iſt der Sieg ſogleich da. Dieſe Verlegenheit ſchwindet, wenn wir, wozu wir auch durch andere Gründe gezwungen ſind, die Accente ändern und der Auffaſſung folgen, die ſich ſchon bei den LXX findet. Dieſe überſetzen: τίς ἐξήγειρεν ἀπὸ ἀνατολῶν δικαιοσύνην, ἐκάλεσεν αὐτὴν κατὰ πόδας αὐτοῦ. Dieſelbe Erklärung findet ſich in der Vulgata, nur daß dieſe das Abſtraktum צדק in das Concretum verwandelt: quis excitavit justum et vocavit eum, ut sequeretur se, ihr folgt auch Rückert, wenn er überſetzt: wer hat erweckt vom Aufgang den Rechter, den er ruft zu ſeinem Fuß. Zu dieſer Konſtruktion führt uns nothwendig der Umſtand, daß das Verbum הֵעִיר kein Objekt hat und doch das Suffixum in יִקְרָאֵהוּ auf ein ſolches, als ob es vorherginge, Rückſicht nimmt. Es geht aber wirklich vorher, nämlich צדק iſt es. Dies iſt als Objekt mit הֵעִיר zu verbinden und darauf bezieht ſich das folgende Suffixum. צדק alſo iſt es, Gerechtigkeit, die Jehova vom Aufgang her erweckt. Unter dieſer Gerechtigkeit denkt ſich aber der Prophet die Perſönlichkeit, in der die Gerechtigkeit des göttlichen Rathſchluſſes ſich offenbart und ausführt. Dieſe Perſon wird nach einem ſehr gewöhnlichen Sprachgebrauch des A. T. ſelbſt Gerechtigkeit genannt, weil ſie ganz in den Begriff derſelben aufgeht, außer ihr gar keine Bedeutung hat und weil die Gerechtigkeit ſelber in ihr Fleiſch und Blut angenommen hat. Dies iſt aber in dem Helden von Morgen her geſchehen, weil durch ihn das Strafgericht über die Völker geführt wird, die in ihrem Trotze die Theokratie verſpottet hatten und ſie geſtürzt zu haben meinten. Die göttliche Gerechtigktit nun, die den Frevel bekämpft und ſtraft, giebt der Wahrheit und guten Sache zugleich ihr Recht, führt dieſe aus den zeitlichen Leiden

zum

zum Siege und iſt ſo in ſich ſelber Heil und Rettung. Aber dieſes Heil iſt ſie wieder nur dadurch, daß ſie das Unrecht als Unrecht darſtellt, d. h. vernichtet.

Weil die göttliche Gerechtigkeit dieſe beide Seiten in ſich enthält, wonach ſie ſich gegen das Unrecht wendet und für das Rechte wirkt, ſo kann die religiöſe Anſchauung von einer Seite ausgehen, aber ſie wird die andere Seite nie überſehen, und nicht vergeſſen, daß die Seite, auf die ſie ſich zunächſt richtet, durch die andere vermittelt wird. Ein Beiſpiel hiezu finden wir ſogleich K. 41, 10. Hier ſpricht Jehova dem Volke zu, es ſolle ſich nicht fürchten, denn er ſei mit ihm und ſei ſein Gott, er habe es geſtärkt und gehalten mit der Rechten ſeiner Gerechtigkeit (eigentlich mit meiner Gerechtigkeits-Rechten בִּימִין צִדְקִי) Auch Rückert der V. 2. die richtige Bedeutung gefaßt hatte, überſetzt hier: ich habe dich gehalten „mit der rechten Hand meiner Gnade.“ Dem nächſten Sinne nach, zumal da die Worte Troſtworte an das Volk ſind, iſt die Auffaſſung nicht geradezu unrichtig, aber die negative Seite der Gerechtigkeit iſt nicht zu verdrängen. Der Arm Jehova's iſt der Arm der Gnade für das Volk, indem er dieſes der Macht des heidniſchen Weltreiches entzieht, alſo die Kraft der Völker bricht. Mit demſelben Arm, in demſelben Akt, da Jehova die Völker ſtraft, rettet er ſein Volk. Er übt auch nur deshalb das Gericht aus über die Heiden, um ſein Volk zu befreien und die Erhabenheit der Theokratie vor der Welt zu offenbaren. Dieſer Zuſammenhang der beiden Seiten der göttlichen Gerechtigkeit zeigt ſich auch im Zuſammenhang der Rede. Jehova hat V. 10. kaum dem Volke Muth und Zuverſicht eingeſprochen, ſo ſagt er auch V. 11., die Widerſacher, die es bisher befeindet hätten, würden umkommen.

K. 45, 8. ruft Jehova: „Träufelt ihr Himmel von oben und die Wolken mögen Gerechtigkeit (צדק) rieſeln.

Digitized by Google

Es öffne ſich die Erde und es ſproſſe Heil und Gerechtigkeit (צדקה) laſſe ſie ſproſſen allzumal." Geſenius ſetzt hier beidemal für Gerechtigkeit Segen, nur im erſten Gliede überſetzt Rückert Gnade und Hitzig Glück.

Der Zuſammenhang iſt hier derſelbe wie K. 41: Koreſch wird von Jehova ausgeſandt, damit er die Könige zu Boden werfe, um Iſraels willen und zur Verherrlichung des göttlichen Namens. Die bisherigen Widerſprüche der Geſchichte, daß das Heidenthum triumphirte, die Theokratie darnieder lag, ſollen gelöſ't werden. Durch das Gericht, das über die Welt ergeht, ſoll das Univerſum zur Anerkennung Jehova's geführt und von Gerechtigkeit voll werden.

In dieſem Zuſammenhange ſagt Jehova, die Wolken ſollen Gerechtigkeit herabtriefen. Nämlich alles was dem Geſetz, oder der göttlichen Ordnung entgegen iſt, ſoll beſeitigt werden. Die Erde öffne ſich, um die herabtriefende Gerechtigkeit in ſich aufzunehmen und ſie laſſe dieſelbe aus ihrem Schooß wieder aufſproſſen. Hier iſt צדק wieder die Gerechtigkeit, die ſich durch den Kampf mit dem Unrecht vermittelt. Inſofern ſie dadurch die Widerſprüche gegen die göttliche Weltordnung auflöſ't, iſt ſie freilich auch Heil, Gnade u. ſ. f. Aber will der Hebräer dieſe Vorſtellung des Heils für ſich feſthalten, ſo hat er dafür das Wort ישע, welches auch der Prophet in dieſem Verſe gebraucht. Wenn er צדק ſagt, ſo ſchaut er mit dem Reſultate, dem Heil, zugleich das Prinzip an, wodurch es herbeigeführt wird oder mit der Gnade die negative Beziehung auf das dem Geſetz Widerſprechende.

So werden auch K. 46. die Götzen Babels geſtürzt und ſein Volk wird Jehova retten. Er ruft den Adler vom Aufgang her, den Mann, der ſeinen Rathſchluß ausführt. Er, Jehova, bringt nahe ſeine Gerechtigkeit (צדקה) V. 13. d. h. er ſtürzt das heidniſche Babel und befreit

Digitized by Google

ſein Volk und giebt dieſem, wie hinzugeſetzt wird, Rettung (ישועה).

Wir können ſchon nach den bisher angeführten Stellen darüber entſcheiden, in welchem Verhältniß צדק nach ſeiner Grundbedeutung = Gerechtigkeit zur leitenden Idee des zweiten Theils des Jeſaias ſtehe. Die vorausgeſetzte Situation deſſelben iſt die, daß das Volk Gottes in die Hand der ſtolzen Babel gefallen ſei. Dieſe heidniſche Macht, die als Repräſentant des Heidenthums überhaupt betrachtet wird, glaubt im Siege über den verſtockten Knecht Gottes die Theokratie und das Häuflein, das dieſer noch zum Träger dient, geſtürzt zu haben. Die Reaktion der ewigen Idee des Reiches Gottes mußte daher die Anſchauung eines Kampfes zwiſchen Judenthum und Heidenthum und die Gewißheit des Triumphs der guten Sache hervorrufen. Beide Seiten nun, der Kampf und der Sieg, ſind in der göttlichen Gerechtigkeit (צדק) begründet und verbürgt.

II.

Die Behauptung ferner, daß צדק in der Bedeutung Heil außer dem zweiten Theil des Jeſaias ſehr ſelten ſei, iſt unrichtig. Eine unüberſehbare Reihe von Stellen läßt ſich aufführen, wo צדק und צדקה mit der Bedeutung der Gerechtigkeit die des Heils verbinden, wie ſie im zweiten Theil des Jeſaias die Bedeutung des Heils mit der der Gerechtigkeit als Eins ſetzen.

Ref. will ſich hier beſchränken und nur aus den Pſalmen einige Beiſpiele anführen.

ψ. 4, 2. ruft David zu Jehova als ſeinem Gerechtigkeits-Gott (אלהי צדקי). Er befindet ſich in Bedrängniß und bittet um Befreiung. Sogleich nachdem er Gott ſeinen Gerechtigkeits-Gott genannt hat, ſagt er: du befreiſt mich aus der Enge: er erklärt damit den Namen, mit dem er ſeinen Gott angerufen hat. Jehova habe ſich nämlich immer als ſeinen Befreier bewieſen. Was iſt nun

die Gerechtigkeit, die Gott ſchafft, anders als die Befreiung des Gerechten von den Böſen und was iſt die Demüthigung der Böſen wieder anders als die Rettung des Gerechten, die Gnade, durch welche dieſer vor der Welt mit ſeiner Sache gerechtfertigt wird?

ψ. 5, 2—4. bittet David, Jehova möge ſeinen Angſtruf hören. V. 5—8. ſtellt er das verſchiedne Verhalten Gottes, ſeinen Haß gegen die Böſen, ſeine Gnade gegen die Gottesfürchtigen dar. In dieſem Zuſammenhange heißt es nun V. 9: leite mich in deiner Gerechtigkeit (כצדקתך) um meiner Feinde willen. Um das Verhältniß, in welches die Gerechtigkeit Jehovas zu den Feinden des Frommen geſetzt wird, zu verſtehen, müſſen wir uns an die Vergeltungstheorie erinnern, nach welcher der Hebräer in der Geſchichte eine Ausgleichung des widerſprechenden Schickſals der Frommen und Gottloſen erwartete. Hiernach iſt die Gerechtigkeit Jehovas das Princip ſeiner Offenbarung, wenn er die Frommen aus Unglück zum Glück und zur Ruhe zurückgeführt, das Glück der Böſen aber untergehen läßt. Führe mich in deiner Gerechtigkeit um meiner Feinde willen, heißt alſo: leite mich nach deiner gerechten Handlungsweiſe ſo, daß ich gerechtfertigt daſtehe, von Leiden und Qual befreit werde. Deshalb ſetzt der Dichter ſogleich V. 9. die Bitte hinzu: ebne meinen Weg vor dir, d. h. befreie mich von den Leiden, die meinen Lebensweg uneben machen und führe mich zu einem glücklichen Ende. Das iſt die Gnade, von der der Dichter am Schluß des Pſalms zuverſichtlich ſich ſchon umgeben ſieht. Dieſe Gnade vermittelt ſich aber für den Leidenden durch den Untergang ſeiner Feinde und die Gerechtigkeit Jehovas ſchafft beides in Einem Male durch die Befreiung und Rettung von den Gegnern.

Wieder bittet David ψ. 7. Jehova möge ihn von den Verfolgern befreien. In der Kraft ſeiner Zuverſicht ſieht er am Schluß des Pſalms die Feinde ſchon in ihrem eignen

Digitized by Google

Unrecht untergehen und ſich gerettet. Da verheißt er, er werde Jehova preiſen nach ſeiner Gerechtigkeit (כצדקו) d. h. wie es die Offenbarung verdient, in der Jehova die Seinigen zum Triumph, zum Heil und die Ungerechten zum Untergange führt.

In demſelben Sinne iſt Jehova ψ. 9, 5. Richter der Gerechtigkeit (שופט צדק). Er erbarmt ſich V. 14. der Verfolgten und ſtürzt die Frevler.

„In Heil" werde ich dein Angeſicht ſchauen, überſetzt Ewald dem Sinne nach theilweiſe richtig, wenn David ψ. 17, 15. ſagt: in Gerechtigkeit (בצדק) werde ich dein Antlitz ſchauen. Der Dichter hatte ja ſelbſt V. 5. ſich an die Gnade Jehovas (חסדיך) gewandt, als er um Befreiung von ſeinen Widerſachern bat. Aber צדק iſt außer der Reflexion auf die hülfreiche Gnade zugleich die Rückſicht auf den Untergang der Feinde, um den der Dichter V. 13—14 bittet.

Ausdrücklich wird ψ. 24, 5. geſagt, daß der Fromme Gerechtigkeit (צדקה) davon trage vom Gott ſeines Heils (ישעו). Die Gerechtigkeit iſt alſo eine Offenbarungsweiſe der göttlichen Gnade, iſt aber nicht wie de Wette im Kommentar behauptet, „ungefähr ſoviel als Heil, wie oft im Pſeudojeſaias." Sondern ſie iſt eben ſo wie im Jeſaias das dem Frommen erwieſene Heil, welches ſich zugleich in der Demüthigung der Feinde und in der Befreiung von dieſen beweiſ't.

Auch ψ. 40, 11. iſt die Gerechtigkeit Jehovas parallel geſetzt mit ſeiner Gnade, aber ſie iſt nähere Beſtimmung derſelben, wie dieſe das Prinzip der Gerechtigkeit iſt, ſoweit ſie ſich auf den Frommen richtet. Außer dieſer gnädigen Beziehung auf den Frommen iſt die Gerechtigkeit die ſtrafende Beziehung auf die Widerſacher des Gerechten.

Es bedarf nach dem Bisherigen keiner weitern Belege mehr, um den Inhalt, welchen der Hebräer in der gött-

Digitized by Google

lichen Gerechtigkeit erblickte, nach ſeinem Geſammtumfange zu beſchreiben.

Die eigenthümliche Bedeutung der Gerechtigkeit Jehova's ſahen wir oben aus dem allgemeinen Zuſammenhange des zweiten Theils des Jeſaias und aus der Situation, die er vorausſetzt, hervorgehen. Wir können jetzt auch beſtimmen, wie ſie in der hebräiſchen Anſchauung überhaupt ihren Grund hat.

Als Volk Gottes ſahen ſich die Hebräer im Gegenſatz gegen die Völker; ihrer Exiſtenz als göttlicher Zweck wurden ſie daher durch eine zwiefache Beziehung gewiß, durch die poſitive auf Jehova und durch die ausſchließende gegen die Heiden. Die Sicherheit dieſer doppelten Beziehung mußte angegriffen werden, ſobald in den geſchichtlichen Kämpfen die Heiden momentan die Oberhand gewannen. In den Leiden des Volks drohte ſeine Prärogative gegen die Heiden verkürzt zu werden und die Verheißung des göttlichen Schutzes ſchien ihre Feſtigkeit zu verlieren. Wenn aber die Zuverſicht des religiöſen Bewußtſeins wieder erſtarkte oder der Sieg der guten Sache gegeben wurde, ſo war es die göttliche Gerechtigkeit, in der beide Seiten die Rettung aus der Noth und der Sturz der Feinde gegründet waren.

Da endlich die Form des Gegenſatzes die hebräiſche Anſchauung überhaupt beſtimmte, das Gute nur im Gegenſatz gegen das Böſe vorgeſtellt, und nur im Kampf gegen daſſelbe feſtgehalten wurde, ſo mußte dieſelbe Geſchichtsbetrachtung auch bei den innern Kämpfen in der Theokratie ſelber ſtatt finden. Der Gegenſatz der theokratiſchen und antitheokratiſchen Parthei verlangte für ſeine Löſung die Vernichtung der einen Seite und die Erweiſung des Heils an die andere Seite. Beides hoffte der Hebräer von der Gerechtigkeit ſeines Gottes.

III.

Als Zugabe wollen wir noch ein Beiſpiel anführen,

daß auch den allgemein anerkannten Weiſſagungen des Jeſaias der Gebrauch des צדקה nicht unbekannt iſt, wonach die ſtrafende Gerechtigkeit zugleich Offenbarung der Gnade iſt. Wir können ſogar zu dieſem Zweck auf eine Situation zurückgehen, die der im zweiten Theil des Jeſaias vorausgeſetzten vollkommen analog iſt.

K. 29, 3. droht Jehova, er wolle gegen die Stadt Davids ein feindliches Heer ſchicken, um ſie wegen ihrer Vergehen zu züchtigen. Er giebt dem Feinde eine ſo ernſtlich gemeinte Vollmacht, daß er ſagt, er werde ſelber die Stadt belagern, indem er das fremde Kriegsvolk gegen ſie ausſchickt. Nun tritt die Colliſion ein, daß der Feind ſeine göttliche Vollmacht mißbraucht und überſchreitet. Er glaubt in eigner Macht zu handeln und die Idee der Theokratie ſelbſt überwunden zu haben, während er doch nur Mittel iſt und nur gegen die unreinen Beſtandtheile des wahren Iſrael ausgeſandt war. So tritt ein neuer Umſchwung der Dinge ein, der vermeſſene Feind muß geſtraft, die Theokratie gerechtfertigt werden und Jehova ſich in ſeiner unendlichen Erhabenheit offenbaren. Dies geſchieht, der heidniſche „Würger wird erwürgt" K. 33, 1. und V. 5. „Jehova iſt erhaben, denn er wohnt in der Höhe, erfüllet Zion mit Gericht und Gerechtigkeit." Die göttliche Gerechtigkeit iſt Strafe gegen den übermüthigen Aſſyrer und Heil für Zion. Der Gegenſatz des Heidenthums und Judenthums wird durch das Gericht gelöſ't, die eine Seite fällt und die andere ſteigt wieder zu ihrer Höhe.

B. Bauer, Lic.

Digitized by Google

IV.

Nekrolog von Daub.

Wir können nicht unterlaſſen, die theologiſche Welt auf eine ſo eben im Druck erſchienene Schrift von Herrn Prof. Roſenkranz zu Königsberg in Preußen aufmerkſam zu machen. Sie hat den Titel:

Erinnerungen an Daub. Berlin. Bei Duncker und Humblot. 4 Bogen in 8.

Daub gehörte zu den Theologen, über welche von jeher die widerſprechendſten Urtheile herrſchten, weil die, welche ihn beſſer kannten, ſchwiegen und ſich nur mit denen, die ihn erkannt hatten, ſeiner erfreuten, die aber, die ihn im Intereſſe ihrer eigenen theologiſchen Anſichten und Partheien laut verwarfen, gerade die wenigſte Einſicht von ſeiner Perſönlichkeit und Denkweiſe verriethen. Es verdroß ſie beſonders, daß er ihnen das Verſtändniß ſeiner Lehre durch eine ſchwierige und ſchwerfällige Darſtellung allzuſehr erſchwerte und ihnen eine aus allem Widerſpruch mit der Philoſophie herausgekommene Theologie vorhielt, womit ihnen am wenigſten gedient war, weil ihre Theologie gerade darin ihren Ruhm zu ſetzen pflegte, daß ſie in jenem Gegenſatz ſich behauptete. Um ſo mehr iſt nun, nach ſeinem Tode, die Zeit gekommen, es zu einem klaren, beſtimmten und öffentlichen Urtheil über ihn zu bringen und ſowohl durch lebendige Veranſchaulichung ſeines Daſeins und Wirkens, als auch durch die Herausgabe ſeiner Vorleſungen dafür zu ſorgen, daß, was er Treffliches geleiſtet hat, nicht ohne die weiteſte Verbreitung und Anerkennung bleibe. Das erſtere iſt bereits durch Herrn Prof. R. in ganz vorzüglichem Grade geleiſtet worden. Sowohl die, welche Daub perſönlich nicht kannten, als auch die, welche die perſönliche Anſchauung ſeiner Biederkeit, Energie und Milde haben, werden ihn in dieſer kleinen Schrift aufs Lebendigſte aufgefaßt, und in der anmuthigen, geiſtreichen und leichten Weiſe der Darſtellung des Herrn Verf., dem innern Leben nach aufs getreueſte abgeſchildert finden. Zu einer ſolchen Schilderung, zu der von den verſchiedenſten Seiten noch aus längeren Erfahrungen hätte beigetragen werden können, eignet ſich Daubs Perſönlichkeit um ſo mehr, als er gerade dadurch am bedeutendſten wirkte, nicht, als ob er, wie es wohl von anderen geſchehen und ausdrücklich als das Rechte gefordert worden, ſeine Eigenthümlichkeit zum weſentlichen Mitingredienz der wiſſenſchaftlichen Entwicklung gemacht, oder ſelbſt davon irgend ein Bewußtſein gehabt hätte, ſondern gerade, weil Niemand ſo ſehr, als er, ſich über der Sache ſelbſt ſo ganz zu vergeſſen und zu verläugnen wußte, wovon in dieſer Schrift einige köſtliche Züge vorkommen. Außerdem iſt eine frühere, von dem Herrn Verf. in den Jahrb. für wiſſenſch. Krit. gelieferte Recenſion beigefügt worden, in der Herr R. von einem Geiſteserzeugniß Daubs im Anfange des Jahres 1835 Gelegenheit nahm, auf den bedeutenden Mann aufmerkſam zu machen. — Zuletzt iſt noch auf die Ankündigung der Herausgabe der Vorleſungen Daubs hinzuweiſen, welche die Verlagshandlung von Duncker und Humblot hat ausgehen laſſen.

M.

Berlin, gedruckt bei Trowitzſch und Sohn.

Digitized by Google

Stanford University Libraries
3 6105 005 626 879

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
CECIL H. GREEN LIBRARY
STANFORD, CALIFORNIA 94305-6004
(415) 723-1493

All books may be recalled after 7 days

DATE DUE

Digitized by Google

Digitized by Google